Kebikeç

insan bilimleri için kaynak araştırmaları dergisi

ISSN 1300-2864

Suavi AYDIN • Ahmet ASKER • Emrah YILDIZ
Mehmet ÖZDEN • Elifhan KÖSE • Esra DEMİRKOL
Y. Doğan ÇETİNKAYA • Oktay ÖZEL
Mehtap YÜKSEL • M. Bülent VARLIK • A. Nükhet ADIYEKE
Nuriye ADIYEKE • Hamdi ÖZDİŞ • Neslihan DEMİRKOL

32

Kebikeç

İnsan bilimleri için kaynak araştırmaları dergisi

Sayı 32 • 2011 ISSN 1300-2864

Kebikeç hakemli dergidir, *Türkologischer Anzeiger* Viyana tarafından taranmaktadır.

Kebikeç'in bu sayısı kayıt altında **300** adet basılmış ve numaralandırılmıştır.

Kebikeç

İnsan bilimleri için kaynak araştırmaları dergisi

Sahibi
Mehtap Yüksel

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Ahmet Yüksel

Yayın Yönetmeni
Kudret Emiroğlu

Yayın Sekreteri
Neslihan Demirkol

Yayın ve Hakem Krulu

Elif Ekin Akşit
(Ankara Üniversitesi)

Suavi Aydın
(Hacettepe Üniversitesi)

Mehmet Ölmez
(Yıldız TeknikÜniversitesi)

Hamdi Özdiş
(Bilkent Üniversitesi)

Oktay Özel
(Bilkent Üniversitesi)

Ergi Deniz Özsoy
(HacettepeÜniversitesi)

Andreas Schachner
(Ludwig- Maximilions-Universitat Munchen)

Horst Unbehaun
(Georg-Simon- Ohm-Hochschule Nürnberg)

Süha Ünsal, M. Bülent Varlık,
Etem Coşkun, Ömer Türkoğlu,
Barış Karacasu,
Neslihan Demirkol

Danışma Kurulu
Jak den Exter, A. Sami Güneyçal,
Selim İlkin, Uygur Kocabaşoğlu,
İlhan Tekeli, Metin Turan,
Sami Önal (1938-2008)

Sayfa düzeni: Barış Karacasu
Kapak tasarım: Ümit Uzmay

Kebikeç Dergisi İdarehanesi
Esat Cad. Hacıyolu Sok. 3/A
06640 Küçükesat / Ankara

Tel: (312) 425 93 76
Fax: (312) 42593 77

kudret@kebikec.org / dergikebikec@gmail.com
www.kebikec.org
www.sanatkitabevi.com.tr

İstanbul Temsilcisi
Ümit Uzmay (216) 326 99 72
uzmay@kebikec.org

İzmir Temsilcisi
Onur Kınlı (232) 388 40 00/2268
onurknl@yahoo.com

Eskişehir Temsilcisi
Kemal Yakut (222) 335 05 80/4026
kyakut@anadolu.edu.tr

Altı ayda bir yayınlanır.
Yerel Süreli Yayın

Fiyat
40. – TL

Abone koşulları
(2 sayı için)
Yurt içi: 80. – TL Yurt dışı: 60. – $, 50. – €
T. İş Bankası, A. Yüksel4218-3432220 (TL) 4218-6177022 (€)

Baskı
Sarıyıldız Ofset
İvogsan Ağaç İşleri Sanayi Sitesi
523. Sokak No: 31 Ostim / Ankara
Tel: (312) 395 99 94-95 Faks: (312) 394 77 49

İÇİNDEKİLER

Sunuş
Kudret EMİROĞLU
5

2011 Yılında Diyarbekir ve Mardin'de Düzenlenen Sempozyumların Ardından
Suavi AYDIN
7-14

Ezberin İnşası: Milli Mücadele ve Erken Cumhuriyet Dönemi Basınında Kürt Meselesi
Ahmet ASKER - *Emrah* YILDIZ
15-40

Darülfünun Psikiyatri Hocasından İnkılâp Dersleri ya da Kemalizm'in Bu Kertesi: (Ord. Prof.) Dr. Mustafa Hayrullah ve Gazi İnkılâbının Psikolocisi (1933)
Mehmet ÖZDEN
41-56

Muhafazakâr Modern Medeniyet Projesinin Kadın Mimarı: Halide Edip Adıvar
Elifhan KÖSE
57-74

Çin İşi Japon İşi, Acep Bu Kimin İşi? Fatsa'dan Nagoya'ya Bir Göç Hikâyesinin Gölgesindeki Kadınlar
Esra DEMİRKOL
75-102

Kitle Siyaseti ve Siyasi Afişler: Bolşevikler Örneği
Y. Doğan ÇETİNKAYA
103-123

Efemera / Gözlerinden Öperim: Mektebden en samimî çiftçi selâmları
Oktay ÖZEL - *Mehtap* YÜKSEL
125-130

Fransız Şarkiyatçı C. Huart Anadolu Yollarında Neler Yedi?
M. Bülent VARLIK
131-136

Yunan Ayaklanması Sırasında Girit Resmo'da Müsadere ve Müzayedelere Dair Bir İnceleme
A. Nükhet ADIYEKE - Nuri ADIYEKE
137-168

Coğrafyanın Azizliği ya da Sınırboyunda Nahiye Olmak: Vakıf Nahiyesi (1879-1914)
Hamdi ÖZDİŞ
169-185

Çeviride Sadakatin Yeni Tanımları: Shakespeare'in *A Midsummer Night's Dream*'i için Can Yücel'in *Bahar Noktası* Bir İhtimal Midir?
Neslihan DEMİRKOL
187-234

Kebikeç / Bibliyografya - No: 25-32
235-248

Sunuş

Sosyal bilimlerden 'insan'ın kovuluşuyla paralel biçimde gelişen uzmanlaşma ve bilim insanının (sanatçı gibi) toplumda marjinalleşmesi ve kendini günlük dille anlatamaz hale gelmesinin yarattığı büyük açıklığı nasıl dolduracağız?

Kitlelerin karnı aç kaldıkça, kapitalizmin Özgürlük/ Eşitlik/ Kardeşlik sözlerine karnı doyuyor. Dolayısıyla feodal bağlardan kurtulma ve bireyleşme vaadi, tam da atasözünün dediği gibi düzenin herkesi rahat rahat kendi bacağından asabildiği bir yalıtma anlamına geliyor. Sanki 11 Eylül'ün ya faili ya mağduru olmaktan başka bir özne kalmamış gibi, ABD de dünyanın her yerinde herkese bizim ünlü soruyu soruyor: Yoksa sen 12 Eylül öncesine mi dönmek istiyorsun?

Bu iki paragrafın bütünleşebileceği yer üzerine düşünceler geliştirmenin yeri, bir derginin sunuşu olmayabilir. Kısaca, biz de toplumsal sınıfların (ve de halen izlendiği üzere kültürünün) ve biyografi çalışmalarının varlığı yokluğu tartışmasını hatırlayalım ve ikisinin aynı anlama geldiğini belirtelim. Biyografiyi, gündelik yaşam, geçim gailesi, bireyin değerler dünyası ile yaşadığı toplum arasındaki gerilimin sergilenmesi olarak anlamlandırırsak, geçmişi ve bugünüyle toplumumuza ilişkin bilgimizin neden kavramsal bir yaşam görgüsü zinciri oluşturmadığı ve sosyal bilimlerimizin hem bu kadar siyasallaşırken hem hep soyut öznelerle (din, millet, sınıf, kadın) ve kuramlarla uğraştığı ve bu çerçevelere girmekte uyum sorunu yaşadığını da anlamış oluruz.

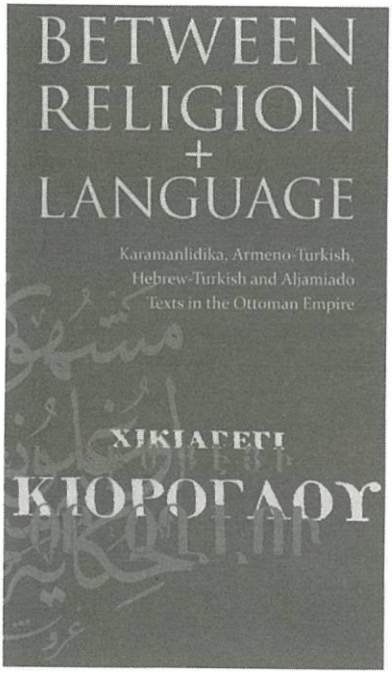
Üstelik bu uzun sürmüş uyumsuzluğumuzu, en gelişkin kapitalist çelişkileri halen kalkınmacı zihniyetlerle devralarak parlatıyoruz (ilk paragrafta dile getirildiği üzere).

Bu sayımızda özellikle üç yazıya dikkat çekmek istiyorum. Suavi Aydın'ın sempozyumlarda gözlemlenen son 'trend'lere ilişkin yazısı, Neslihan Demirkol'un Can Yücel ve Shakespeare üzerinden çeviri ve yaratıcılık kavramlarına, çevirmenin çeviri tutumu ile dünya görüşüne ve görgüsüne ilişkin hem kapsamlı hem kullanışlı bir çerçevede eleştirinin nasıl bilimselleştirilebileceğini göstermesi ve Oktay Özel ile Mehtap Yüksel'in bir posta kartı üzerinden bir öğrencinin ve kurumun ilişkisini, geçmişin heyecanlarını ve çaresizliklerini dile getirişi...

Bu üç yazının birleştiği ortak alan, tarihte ve bugün hiç bir şeyin tesadüf olmadığı, açıklanabilir ve dolayısıyla müdahale edilebilir, emek isteyen bir gerçekliğin, basitçe, kendisidir. Gözümüzden kaçırılmak istenenler ve göz boyacılığı karşısında, bu sayımızdaki bütün üretimimizle, korkak, hakim, cesur ve illaki çocuk olabilmek için...

Kudret Emiroğlu

TÜRK DİLLERİ ARAŞTIRMALARI DİZİSİ: 48
NATIONAL HELLENIC RESEARCH FOUNDATION



Turkish-Speaking Christians, Jews and Greek-Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire

EREN
İstanbul 2011

2011 Yılında Diyarbekir ve Mardin'de Düzenlenen Sempozyumlarının Ardından

Suavi AYDIN*

2011 yılı içinde hem bildiri sunarak hem oturum yöneterek katıldığım Ömerli, Midyat Sempozyumları ile Diyarbekir'de düzenlenen Diyarbekir ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Toplantısı, 2010'lu yıllara damgasını vuracak yeni eğilimlerin belirginleştiği etkinlikler oldular. Bu sempozyumların ilk ikisi bölge üniversitesi ile ilgili kaymakamlık ve belediyelerin desteğiyle düzenlenen, bir ölçüde resmî organizasyonlardı. Sonuncusu ise Hrant Dink Vakfı, Diyarbakır Ticaret ve Sanayi Odası, Diyarbekir Büyükşehir Belediyesi ve Diyarbakır Siyasal ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü (DİSA) ortaklığında düzenlenen daha "sivil" ve görece "özerk" bir yapıydı.

12 Eylül 1980 askerî darbesinin öncesinde, Türkiye taşrasında düzenlenen yerel sempozyumlara, kongrelere pek rastlanmadığı gibi, münhasıran taşrayla ilgili sempozyum, toplantı, vb. bilimsel etkinlik de pek düzenlenmezdi. Bunun çeşitli nedenleri olabilir, ancak bunun nedenleri arasında Türkiye'de bu tür etkinliklerin mecrası olan üniversitelerin üç-beş büyük kentte toplanmış olması ve yerelliğin paradigmatik olarak öyle fazla ilgi çekmemesi en başta akla gelenlerdir. Zira akademisyenler akıllarını makro süreçlere takmışlardı, büyük açıklamalar cazipti ve bunun doğal sonucu olarak büyük kuramlar revaçtaydı.

Buna bağlı olarak Türkiye'nin sol kanattaki sosyal bilimcileri o yıllarda "büyük meseleleri" tartışmayı önemsiyorlardı. Bu "büyük meselelerin" arasında sınıf ilişkileri, Türkiye'nin neden kapitalizmi doğuran bir sosyal yapıya sahip olmadığı, Osmanlı iktisadî düzeninin feodal mi yoksa Asya tipi mi olduğu gibi, aslında tümüyle yerele ilişkin bilgiden beslenmesi gereken ama bunun yerine daha makro analizlerin

* Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi

tercih edildiği konular yer almaktaydı. Sağ kanat ise özellikle "Osmanlı'nın benzersizliği" kabulünden yola çıkan ahistorik ve reaksiyoner bir tarih anlayışıyla bir öz-beğeni edebiyatı inşa etmek peşindeydi. Türklüğün özcü inşa sından ve Osmanlı'nın ne denli merkezî, adil ve hatta neredeyse "sınıfsız" bir yapı olduğunu göstermeyi hedefleyen çalışmalara uzanan bir yelpazede bilgi ve yayın üretilmekteydi. Bu öz-beğeni edebiyatının belli başlı çabalarından birisi, Türkiye'nin meselelerini "dış güçlerin oyunlarına" bağlamak; Türkün Türkten başka dostu olmadığını ispata girişmekti. Gerçi "dış güçlerin" etkısiyle Türkiye'nin meselelerini izah etmek bakımından sol kanat sosyal bilimciliği pek sağ kanattan geri kalmış değildi. Zira sol kanadın elinde "emperyalizm" gibi her kilidi açan sihirli bir kavram vardı. Emperyalistlerle onların içerideki işbirlikçilerini açığa çıkarıp bu ilişkinin mekanizmalarını sergilediniz mi, bütün sorunların kaynağına da ulaşmış oluyordunuz.

Özetle 1980 öncesi Türkiyesi'nde sağ ve sol kanat sosyal ve beşerî bilimlerin taşrayla, yerelle pek bir işi yoktu. 1980'den sonra taşra önem kazanmaya başladı. Bu dikkatin saiki, darbecilerin sol propagandanın ve "dış güçlerin beşinci kol faaliyetlerinin" etkisiyle "Türklük bilinci"ni yitirdiklerini düşündüğü doğu ve güneydoğu Türkiye insanlarına ne kadar Türk olduklarını hatırlatmak ve bu çerçevede bilinç taşıma istekleriydi. Bu çerçevede özellikle sağ kanadın etkili isimleriyle, darbecilere yaranmak peşindeki pek çok genç akademik bu kampanyaların gönüllü -ve belki de yolluklu, yevmiyeli- seferberleri haline geldiler. Türk-İslâm sentezinin resmî devlet görüşü haline gelmesiyle birlikte sağ kanat akademya, 1980'den önce etkili olamadıkları bir coğrafyada insiyatifi ele almış oluyor ve daha önce hiçbir biçimde ciddiye alınmadıkları bir mecrada şimdi rahatça at koşturabiliyordu. Üstelik bütün devlet olanakları onların hizmetindeydi. Merkezde Türk Dil ve Tarih Kurumları ile Atatürk Kültür Merkezi gibi devlete devşirilmiş kurumlar ve taşrada valiliklerle bazı belediyeler bu faaliyetin finansörleri ve organizatörleri haline gelmişti. 1980'li yıllarda bu örgütsel zemine yavaş yavaş taşrada kurulan üniversiteler de katılmaya başladı. Bu üniversitelerin öncüsü 1957'de Erzurum'da kurulmuş olan Atatürk Üniversitesi idi. Ancak bu üniversite, Türkiye'de dönemin siyasi atmosferinin etkisiyle ideolojik hegemonyanın parçası haline gelememişti. 12 Eylül'den sonra bu üniversite bu imkânı yakaladı ve taşra üniversitelerinin kurucu unsurlarından biri haline gelerek Türk-İslâm sentezinin kadrolarını taşraya yaymak bakımından önemli hizmetler ifa etti. Atatürk Üniversitesi'ne 1975 yılında kurulmuş olan Fırat Üniversitesi ve Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi eşlik etti. 12 Eylül rejimi tarafından çeşitli yüksek okulların biraraya getirilmesiyle yapay biçimde oluşturulan Marmara ve Gazi üniversiteleri de bu kampanyaya merkezden destek verdiler. 1980 rejiminin Yükseköğretim Kurulu başkanı İhsan Doğramacı'nın kurduğu Hacettepe Üniversitesi'nin 1971 ara rejimi sırasında özellikle sosyal bilim alanlarına sızmış sağ akademisyen kadrosu da bu büyük girişimin mentorluğunu yaptı, öğretim üyelerini yetiştirdi ve gerektiğinde yeni kurulan taşra üniversitelerine kurucu ve yönetici kadrolar gönderdi[1]. Ayrıca Doğramacı, Hacettepe Üniversitesi üzerinde modellediği

[1] 1980'den sonra özellikle 1975'te kurulan Malatya'daki İnönü ve Samsun'daki Ondokuz Mayıs üniversiteleri ile 1992'de kurulan Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nin yöneticileri Hacettepe Üniversitesi'nden devşirildi. Bu kadrolar Türk-İslâm sentezi ideolojisinin ve onun tilmizlerinin bu

yeni Üniversite projesini tek-tip halinde bütün üniversitelere aplike etmekten de geri durmadı. Böylelikle bizatihi taşranın nefsinde ideolojik hegemonyanın ajan terminalleri oluşmuş oluyor hem de bu kurumlar "istendik vatandaşı" yaratmak bakımından merkezin kampanyasıyla destekleniyordu. Bu kampanyaların en önemlileri taşrada düzenlenen bu türden sempozyumlardı.

Ancak 2000'li yıllarla birlikte hava değişti. Özellikle 2005 yılından itibaren taşra sempozyumlarının niteliği ve içeriği tamamen faklılaşmaya başlamıştı. Öncelikle artık bu sempozyumları yerel üniversiteler ile yerel akademik dernekler düzenlemeye ve devletteki zihniyet değişimine ayak uydurmaya çalışan mülkî idareler de bu gelişmeye destek sunmaya başlamışlardı. Öte yandan özellikle doğu ve güneydoğu illerinin ne kadar Türk olduğunu gösterme yarışı, bu sempozyumlar aracılığıyla yerini buradaki entik ve dinî çeşitliliğin sergilenmesi kaygısına bırakmış, daha önce yerel tarihsel olayların ve bunlara ilişkin arşiv belgelerinin Türklük ve devlet lehine yorumlanması çabası, ilgili arşiv belgelerinin ayrıntılı analizleriyle yer değiştirmişti. Artık farklı etnik ve dinî gruplara mensup akademisyenlerin temsili artmış ve onların bakış açısı egemen hale gelmeye başlamıştı. Bu arada eskinin muhafazakâr tarihçi ve ilahiyatçıları da birden bire bu dönüşüme ayak uydurmakta ve kendi etnik mensubiyetlerini hatırlar hale gelerek sundukları bildirilerde Cumhuriyet idarelerinin bölgedeki Türkleştirme faaliyetine karşı eleştirel bir tutum takınmaya odaklanmaktaydılar. Oysa bu kişilerin büyük çoğunluğu, 1980'lerin kampanyalarına karşı sessiz kalmayı tercih etmişler ve hatta bu kampanyalara da iştirak etmekten geri kalmamışlardı.

En son katıldığım iki resmî sempozyuma hâkim olan hava buydu. Sempozyumların Mardin gibi, aşırı Türkleştirme faaliyeti yürütülmüş, Kürtlerin dışında da farklı etnik ve dinsel gruplara ev sahipliği yapan ve ulusalcı ve İslamcı hareketlerin etkin olduğu bir yörede yapılıyor olması, 2000'li yılların toplantılarına dair izlenimlerin daha net bir biçimde görünür hale gelmesine yol açıyordu. Bu izlenimleri şu şekilde özetleyebiliriz:

1) Yerel aktörlerin boy göstermesi: Özellikle Kürt coğrafyasında amatör araştırmacıların sayısının bir hayli fazlalaşmasına koşut olarak, bu sempozyumlarda akademik disiplini ve kullandıkları metodoloji tartışmalı olan ancak saha araştırmalarına ve sözlü tarih kayıtlarına dayanarak bilgi üretmiş olan yerel araştırmacılar bildiriler sundular. Bu bildiriler, bu araştırmacıların çalıştıkları konuyu yerel kaynakların dışındaki farklı kaynaklardan destekleme, sınama ve eleştirme yeteneklerinin sınırlı oluşuna bağlı olarak genellikle tek yönlü ve sorunluydu. Bu tür bildiriler yerel hikâyenin milliyetçi ve dar yorumlarını görmemize imkân sağladı. Ancak bu bildiri sahiplerinin dışarıdan gelen araştırmacılara dönük bir küçümsemesi de gözlemlenebilmekteydi. Zira o yörenin bilgisine onlar sahipti, dışarıdan gelenler ("hariçten gazel okuyanlar") orayı onlar kadar bilemezdi. Bu bildirilerin ortak

yeni üniversitelerde kadrolaşmasında etkili oldular. Örneğin 1982 yılında yeni bir yapıya kavuşturulan İnönü Üniversitesi'nin yeni rektörü Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji bölümünden seçilmişti. Bunun gibi, ilk rektörünün yönetiminde 1993 rejiminin "istemediği yönde" gelişen Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nin rektörlüğü de Hacettepe ve Gazi Üniversitelerinden yetişmiş bir profesöre teslim edilerek üniversite Türk-İslâm sentezi çizgisine sokuldu.

özelliklerinden biri de yörede yaşanmış (Ermeni tehciri ve *Seyfo* gibi) kötü hatıralarda rol almış Kürt aktörlerin devlet tarafından kandırıldıkları ya da devletin buradaki etnik grupları birbirine düşürmüş olduğu veyahut olayların feodal yapının sonucu olduğu tezini işlemekti. Bu arada yörenin Ermeni ve Süryani geçmişini temsilen, ama kelimenin tam anlamıyla "temsilen" (akademik değerleri kuşkulu olmakla beraber sembolik değeri olan), taraflarınca hazırlanmış ve kendi dillerinde sunulan bildiriler de okundu. Diyarbekir'deki toplantı ise hem bu temsilin sadece sembolik değil sahici oluşu hem de alanlarının uzmanı olan öznelerin davetli olması bakımından ilk ikisinden ayrılıyordu. Burada Kürtler adına söz alanlarda ise (Diyarbekir Büyükşehir Belediye Başkanı ve Şeyhmus Güzel hariç) ilk iki sempozyumdaki havanın yine hâkim olduğu görülüyordu.

2) Gerçekten "hariçten gazel okuyanlar": Türkiye'de ciddi bir sempozyum ekonomisi ortaya çıktı. Özellikle Türkiye'nin çeşitli üniversitelerinde çalışan ve Osmanlı belgelerini okuma yeteneğine sahip olan tarihçiler, bu sempozyumların programlarını takip ederek o sempozyumun yapıldığı yöreye ilişkin olan evrakı Başbakanlık arşivinden elde etmek ve belirli bir problem çerçevesinde işlemek suretiyle bildiriler yazmaya başladılar. O yörenin coğrafyasına, tarihsel karmaşıklığına ve öznelliklerine vakıf olmadan yazılmış bu bildirilerin büyük çoğunluğu yüzeysel belge sunumlarından öteye geçememekte. Son sempozyumlarda da bu izlenimin pekiştiğine tanık olduk. Özellikle yer ve kişi isimlerinin okunmasında görülen hatalar bu yüzeyselliği ele veren en önemli göstergelerdi. Tarihçiler başta olmak üzere sempozyumuna göre bildiri yazıp Türkiye seyahati yapan sosyal bilimciler, Türkiye'de yeni bir kavramın yaratılmasına vesile olacak gibi gözüküyor: "Gezici sempozyum âlimleri".

3) Sempozyumların "uluslararası" niteliği: Nedense bütün sempozyumlar "Uluslararası" sıfatıyla kendilerini tanımlıyorlar. Ne yazık ki bu sempozyumların çok azı bu sıfatı hak ediyor. Zira Türkiyeli olmayan çağrılı konuşmacıların çoğu, Türkî cumhuriyetlerden veya Ortadoğu coğrafyasından gelmeye başladi. Gelişmiş üniversitelere mensup gerçek bölge araştırmacilarının ne yazık ki çok azı davet ediliyor ya da davet edilseler bile sıradan bildiri çokluğu içinde bu kişilerin bilgisel derinliği ve konuya yapacakları katkı yeterince dikkat çekmiyor. Midyat Sempozyumu'na alanı çok iyi bilen ve öncü çalışmalardan birini yapmış olan Martin van Bruinessen'in çağrılmış olması önemli bir istisnaydı, ama burada da van Bruinessen'in sözü bildiri kalabalığı içinde neredeyse kaynayıp gidecekti. Neyse ki "*keynot speech*" ve kapanış değerlendirmesi kendisine aitti ve sözünü söyleyebildi. Bu çerçeveden bakıldığında, sempozyumların üniversitelerdeki atama kriterleri bakımından "puana" ihtiyacı olan akademikler için, "uluslararası" sıfatı nedeniyle birkaç puan kâr ettirdiği de açık. Üçüncü, yani daha "özerk" olduğunu peşinen teslim ettiğimiz toplantıda ise gerçek anlamda bir uluslararası uzman temsili vardı[2].

---

[2] Burada bir iki vasat tebliğin dışında, yurt dışından gelenler ciddi bildiriler sundular ve bölge tarihine, Türkiyeli tarihçilerin henüz ulaşamadığı kaynaklar üzerinden katkı sundular. Bu katkıları sunanlar arasında Raymond Kévorkian'ı, Vahé Tachjian'ı, Janet Klein'ı, Benjamin Trigona-Harany'yi, Mehemed Malmîsanij'i, Jelle Verheij'i ve David Gaunt'ı anmalıyım.

4) Dilbilimsel konularda dilbilimci olmayanların atağı: İlginç bir başka konu da, bu sempozyumlarda dilbilim veya filoloji öğrenimi ve doktorası olmayıp genellikle İlahiyat ve Medrese kökenli olan bir kısım akademisyenin, özellikle Arapçanın yöresel diyalektleri ve Kürtçenin çeşitli lehçeleri konusunda ve dahi Kürt edebiyatı ve folkloru hakkında bildiriler sunmalarıydı. Dilbilim ve karşılaştırmalı edebiyat alanlarında bilgi açıklarının hemen sezildiği bu bildiriler üzerinden, geç kalmış bir "ulusal canlanma" hareketinin etkilerini görebiliyor ve Cumhuriyet dönemi boyunca geriye itilip üstü örtülmüş geniş ve zengin bir edebiyat ve folklor alanının, bizatihi bu maneviyattan beslenmiş kişilerce aceleci bir biçimde görünür kılınmaya çalışıldığı izlenimini edinebiliyoruz.

5) Bildiri sunanlar arasında ilahiyatçıların çokluğu: Bu yeni sempozyum akımı içinde daha önce görmeye pek alışık olmadığımız bir başka eğilim de su yüzüne çıkmaya başladı. Genellikle ilahiyatçılar bu tür toplantılarda pek bulunmazlardı. Ancak şimdi, özellikle belli bir yörenin ele alındığı toplantılarda, çoklukla o yörede yaşamış veli, fakih ve din adamlarıyla ilgili bildiriler sunulmaya başlandı. Kürt coğrafyası bu anlamda çok zengin bir coğrafya... Sadece evliyasının ve fakihlerinin çokluğu bağlamında değil, aynı zamanda belli din ekollerinin ortaya çıktığı alan olması bakımından da dikkate değer. Ancak bu konuda da biraz kantarın topuzunun kaçtığını düşünmek mümkün. Zira bu tür bildiriler giderek sempozyumlara rengini vermeye başladı. Bu meyanda bu bildirilerin bir kısmı birer teoloji bildirisi niteliğini kaybedip, efsane ve mitosların peşinden giden ve onlara "öznel gerçekliğinden" öte bir somut gerçeklik atfeden *pseudo-scientific* nitelikler kazanmaya meyletti. Söz konusu eğilim, sadece belli yörelerle ilgili sempozyumlarda değil, artık tematik nitelik kazanmış[3] ve münhasıran dinî konuları ele alan bölgesel sempozyumlar yoluyla meşruiyet alanını genişletmeye başladı. Örneğin 2009 yılının Mayıs ayında Diyarbekir'de Dicle Üniversitesi ile Diyarbakır Valiliği'nin işbirliği çerçevesinde "I. Uluslararası Nebiler, Sahabeler, Azizler ve Krallar Kenti Diyarbakır Sempozyumu" düzenlendi. 2010 yılında bu sempozyumun ikincisi yapıldı. Şimdi de üçüncüsü tekrar edilecek. Örneğin bu birinci sempozyumda hakiki Eshab-ı Kehf mağarasının Abdülkadir Semerkandî'ye dayanarak Lice'de bulunduğunu iddia edilmiş ve bir başka tebliğci de Kur'an surelerinde tasvir edilen Eshab-ı Kehf ile Lice'deki mağaranın özelliklerine "yüzde yüz" uyduğunu belirtmişti[4]. Katıldığım üçüncü toplantıda ise "ilahiyatçı temsili" hemen hemen yoktu.

---

[3] Diyarbekir'de düzenli olarak "Nebiler, Sahabeler, Azizler ve Krallar" kenti temalı bir sempozyum düzenlenirken, Siirt Baykan'da "Uluslararası Veysel Karani ve Manevi Mirasımız Sempozyumu", Van'da ve Diyarbekir'de, "Feqiyê Teyran Sempozyumu" düzenlenmekte...

[4] Bu tür sempozyumlara bölge üniversitelerinin evsahipliği yapmaktan çekinmediğini görüyoruz. Bu bir bakıma olumlu bir gelişme... Ancak aynı üniversitelerin akademik ve üniversite sorunları ile ilgili konulardaki tartışmalara ev sahipliği yapmak konusunda aynı heveskârlığı pek göstermedikleri de açık. Örneğin Sahabe sempozyumuna kucak açan Dicle Üniversitesi 6 Kasım 2010 tarihinde YÖK'ün kuruluş yıldönümü münasebetiyle Eğitim-Sen'in düzenlediği ve "12 Eylül Askeri Darbesinin Ekonomi Politiği ve Üniversitelerin Dönüşümü", "Üniversitelerde Düşünce Özgürlüğü ve Kürt Meselesi" ve "Üniversiteler ve YÖK" konuların tartışılacağı "Üniversiteler ve Sorunları Sempozyumu"na gerekçesiz olarak salon tahsis etmeyi reddetmişti.

6) Bölge üniversitelerinin düzenlediği sempozyumlarda, özel olarak davet edilmiş kimi aktörlerin hem sundukları bildirilerde hem de defaatle söz alarak Kürt sorununun çözümünün "İslâmda birleşmek" olduğunu vaz'eden çağrılar yaptığına tanık olmaktayız. Bu çağrıların söz konusu sempozyumlara rengini veren ortak kanaat halinde lanse edilmeye çalışıldığı izlenimini edinmek hiç zor değil. Oysa bu sempozyumlar bölgedeki etnik ve dinsel çeşitliliğin kuvvetle vurgulandığı ortamlar aynı zamanda... Bu temel çelişkinin aşılmasına yönelik çaba ise "hoşgörü" kavramına sığınmaktan geçiyor. Böylelikle bu aktörlerin zihnindeki bölge resmi de açığa çıkmış oluyor: Etnik grupların kendi dil ve kültürleriyle yaşamalarına karşılık etnik farklılıkların ihmal edilebilecek düzeye düştüğü bir İslâmi barış (*pax islamica*) ortamı ve bu ortamda başka dinlerin İslâmî "hoşgörü" çerçevesinde varoluşlarına müsaade edilmesi... Bu tablonun adı da "çeşitli kültürlerin, renklerin birarada yaşadığı hoşgörü kenti" oluyor. Oysa tarih deneyimi ve bilgisi bize bu tür bir birarada yaşama kültürünün, büyük ölçüde hâkim kültürün ve o kültüre mensup iktidar odaklarının kendi iktidar ve nüfuz alanlarını daima genişlettiği, bu genişleme çerçevesinde gayrimüslimlerin hak ve hukukunun yine sadece "İslâmi hoşgörü"nün izin verdiği kadar bırakıldığı (ki bu *zımmî* statüsü demektir), çeşitlilik kavramının tiyatro sahnesine yansımış bir maskeli balo kadar gerçek olabildiği bir deneyim olduğunu gösteriyor. Bu sempozyumlar bu tabloya gerçeklik atfetmekle beraber, yine bu sempozyumlarda sunulan bazı bildiriler tablodaki renk uyumunu bozan tarihî olayların tartışılmasına zemin teşkil ediyor ve bundan pek hoşlanılmıyor. Diyarbekir toplantısının bu eğilimin istisnası olduğunu belirtmeye gerek yok sanırım.

7) Bu bağlamda etnik grupların ve cemaatlerin içindeki sınıfsal farkların genellikle ihmal edildiği, yok sayıldığı ve tartışılan gerçeklik zemininin sadece kültürel farka indirgendiğini gözlemlemek mümkün. Çatışmalar, sorunlar ve çeşitlilik ortamı, etnik ve dinsel grupların türdeşliği üzerinden okunduğu gibi, bunlar arasındaki geçişlilikler ve kültürel süreçler de bildirilerde pek dikkate alınmıyor. Bölge üniversitelerinde düzenlenen sempozyumlarda çeşitlilik algısının etnik grupların ve cemaatlerin, bölge içindeki varlıklarıyla sınırlandığını, bu historik/sosyo-kültürel oluşların her birinin *bütün* halinde ele alındığını, öte yandan bu grup ve cemaatlerin içinde var olan sınıfsal farkların ve bu sınıfsal farklara bağlı olarak çeşitli etnik grup ve cemaatler arasındaki çapraz ittifakların görmezden gelindiğini, esas olarak iktidar ve mülkiyet ilişkilerinin ele alınmadığını söylemek mümkün. Sivil, yerel ve özerk insiyatiflerin düzenlediği toplantılarda ise aksini görmek kabil oluyor. Örneğin Diyarbakır ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Toplantısı'nda Özge Ertem'in sunduğu "Diyarbekir'in Müslüman ve Gayrimüslim Nüfusu Arasındaki İlişkiler" başlıklı bildiride, Diyarbekir'de 1879 yılında ortaya çıkan büyük kıtlık sırasında yolsuzluk yapan Müslüman ve Ermeni eşraf karşısında Ermeni ve Müslüman halkın nasıl işbirliği yaptığını ve beraber hareket ettiğini görme fırsatını bulduk. Aynı şekilde Vahé Tachjian'ın ve Seda Altuğ'un bildirilerinde kırsalda yaşayan Ermeni ve Kürt köylüsünün Kürt ağaları tarafından ve kasabalardaki gayrimüslim tüccarlar tarafından eşit ölçüde sınıfsal eşitsizliğin mağduru olduğunu izleyebildik. Hatta katılımcılar arasında yapılan tartışmalar sırasında Hristiyan misyonerlerinin yerel mülkiyet ilişkilerine nasıl müdahil olduğu bahis konusu oldu. Bu

müdahalenin biçimi üzerine düşünüldüğü vakit, Hans Lukas Kieser'in *Iskalanmış Barış*'ta kurduğu ve bu toplantıda tekrar ettiği "iyi niyetli, barış getiren ve hümanist misyoner" tipolojisi epeyce yara alıyordu. Ancak bu toplantıda da kimi katılımcılarca bazı özcü tespitlerin ifade edildiği ve hipotezlerin temeline konulduğu görülebiliyordu. Örneğin Baskın Oran, Ermeni kültürünü "Anadolu'nun tek yüksek kültürü" olarak tanımladı. Bu tanımlamayı yaparken Oran, Türkiye Ermenilerinin bir bütün halinde şehirli, zanaatkâr ve tüccar olduğu, dolayısıyla somut ve soyut pek çok değerin onların eseri olduğu değerlendirmesinden yola çıkıyordu. Bu yüzden, Kürtçede bütün Hristiyanlar için kullanılan *filla/fileh/fillahe* teriminin, Arapça tarlada çalışan, ırgat, toprak işçisi, çiftçi anlamlarına gelen *fellah* sözcüğünün[5] Kürtçeye ödünçlenmiş hali olduğu tarafımdan dile getirildiğinde Baskın Oran, Ermenilerin köylü olmaması gerektiği sayıltısından hareketle ve Ermenilerin zanaatkâr ve tüccar oldukları iddiasıyla[6], bu dilsel ilişkiyi sorgulamaktan geri kalmadı.

8) Ömerli ve Midyat Sempozyumlarında egemen bir başka eğilim, Osmanlı güzellemesi karşısında bütün günahların Cumhuriyet dönemine yazılması biçiminde tecelli etti. Sanki herşey 1923 yılında Cumhuriyet'in ilânıyla aniden değişmiş ve Türkiye'nin doğusundaki tahakküm ve Türkleştirme o tarihten itibaren başlamıştı. Midyat Sempozyumu'nun kapanış oturumunda konuşmacı sıfatıyla söz aldığımda bu tarihsel tespitin tarihsizliği üzerine söz söyleme fırsatı buldum. Zira Cumhuriyet rejiminin doğu ya da daha özgül şekliyle Kürt politikasının şekillenmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun merkeziyetçi bir yapıya geçmeye karar verdiği 1830'lu yıllarda köklerini bulabileceğimiz bir oluşumdu. Üstelik bu politik tercih sadece Kürtlere değil, Araplara da yönelmişti. Diyarbekir Toplantısı'nda sunulan bazı bildiriler bu hususu çok açık bir biçimde ortaya koydu. Tanzimat dönemine, II. Abdülhamid rejimine ve İttihat ve Terakki iktidarına özgü bir "Osmanlı oryantalizmi"nden söz edildi örneğin. Benim ve Janet Klein'ın sunduğu bildirilerde Hamidiyeleştirme adını verebileceğimiz ve Kürt aşiretlerinin devlet adına "askerleştirilmesi" biçiminde tecelli eden politikanın bugünkü koruculuk uygulamalarının atası olduğu ifade edildi. Ayrıca Akşin Somel'in bildirisinde II. Abdülhamid'in bütün okullarda Türkçe okutulmasını ve Türkçe dışında başka dil bilmeyen öğretmenlerin doğu ve Arap vilâyetlerine atanmasında beis görmeyen bir eğitim politikasının uygulandığı açıkça ortaya çıktı. Dolayısıyla keskin bir Osmanlı-Cumhuriyet ikiliği kurarak tarihe bakmanın ne derecede tarihsiz bir tarih okuması olduğu ayan-beyan ortada. Ancak

[5] *Fellah* sözcüğü *felh* (fiilinin isim halidir. *Felh*, "tarla sürmek" anlamına gelir.

[6] Oysa aynı toplantıda Raymond Kévorkian, büyük ölçüde göçebe-hayvancı bir yaşam biçimine sahip Kürt aşiretlerinin çiftçiliği ve köylülükle ilişkili yerleşik kültür unsurlarını Ermenilerden öğrendiğini, bunun temeline aşiretlerin *kışlak* terimiyle ifade edilen kışlık konaklama davranışını genellikle Ermeni köyleri içinde veya yakınında gerçekleştirdikleri tespitini koyarak, ifade etmişti. Bölgedeki (özellikle Doğu Toroslar hattının güneyinde ve kuzeyindeki) yer adlarının çoğunlukla Ermenice oluşu da bu tespiti destekliyordu. Doğrusu Kürtlerin yerleşik hayata geçişi, büyük ölçüde, önce Ermeni ve Asuri köylerine yanaşmaları, bazı hanelerin bu köyler içinde sürekli yerleşme eğilimine girmeleri, *Arazi Kanunnâmesi*'nin yayınlanmasının ardından Kürt beylerinin bu köyleri kendi üzerlerine tapulamaya başlamaları, bu süreçte Ermeni köylülerin "çifte vergilendirme" baskısı yüzünden yavaş yavaş köylerden göç etme eğilimine girmeleri ve ardından da, Kürt grupların özellikle *Tehcir*'den sonra, bu köylere el koymalarıyla gerçekleşmiştir.

ne yazık ki, özellikle mütedeyyin kesimlerde ve bu kesimlerin temsilcilerinin sıklıkla katılıp çoğunluk sağladığı bu türden toplantılarda hâkim hava bu... Kemalizmin "kötülüklerinden" dem vuran konuşmacıların esasen Kürtler ve diğer azınlıklar karşısında aslında Kemalistlerden çok farklı düşünmediklerini sezmek ise hiç güç değil. Kurulan bu ikiliğin politik bir manevra olarak okunmasında yarar var. Ancak bu manevranın bilimsel toplantılara egemen olması, ileride düzenlenecek bu tür sempozyumların sağlığı bakımından kuşku işaretlerini çoğaltıyor. Bu bağlamda içi boş bir kavram daha zuhur ediyor: "Osmanlı hoşgörüsü". Zaten hoşgörü kavramının kendisi sorunlu bir kavram. Çoğunluğun içinde azınlıkların yaşamasına tahammül etmekten öte bir anlamı yok aslında. Üstelik gerçekten de "Osmanlı hoşgörüsü" denen böyle bir şey. Gayrimüslimlere şer'î hukukun izin verdiği ölçüde alan açmakla sınırlı bu kavramın, kritik dönemlerde bu gruplara karşı uygulanmış açık şiddeti görmezden gelmemize yeteceğini sanmak ise gerçekten abesle iştigâldir. Pek çok tarihsel olay bu "hoşgörü"nün niteliğini bize kanıtlıyor. Öte yandan çokkültürlü coğrafyalarda Osmanlı dönemiyle sınırlı olmayan, üstelik Cumhuriyet döneminin Türkleştirme politikası çerçevesinde gayrimüslimlerin ilk hedef haline gelmesini fırsat sayıp idareyle işbirliği halindeki yerel mütegallibenin bu gruplara yönelik açık ve zımnî şiddeti de, bu varsayımı kökünden yaralayacak düzeydedir.

9) Ve son bir not... Birkaç özel bildiriden söz etmem gerekiyor. Diyarbekir Toplantısı'nda Zeliha Etöz ile Mehmet Taylan Esin'in 1914 Diyarbekir yangını üzerine sunduğu bildiri gerçekten ufuk açıcıydı. Bu bildiri 1914 ve 1915 yıllarında Türkiye'nin pek çok yerinde çıkan (örneği Ankara ve Bursa'da) ve her nedense Ermeni mahallelerinde zuhur eden yangınların birbiriyle ilişkisi konusunda kafamızda yeni sorular uyandırdı. Ayhan Aktar, Diyarbekir Valisi Dr. Reşit'in kendi vilâyetinde yürüttüğü tehcir ve katliam kampanyasının son derece şumüllü bir resmini çizdi ve Dr. Reşit'in kullandığı diğer aktörler hakkında yeni araştırmalara kapı açacak bir zemin yarattı. Cafer Sarıkaya, 1893 Chicago Fuarı'nda yer alan Osmanlı pavyonunda Diyarbekir ile ilgili sergi metaryalinin görsel malzemeyle desteklenmiş bir sunum yaptı ve bölge tarihi ile ilgili çok ilginç yeni belgelerin farkına varmamızı sağladi. Mehmet Polatel, 1920'den sonra Diyarbekir'deki Ermeni mallarının ne şekilde el değiştirdiğini gösteren bir bildiri sundu ve Tehcir'in iktisadî boyutunun önemini yeniden değerlendirmemizi sağladı. Mehemed Malmîsanij, Ziya Gökalp'ın "Türk milliyetçiliğinin teorisyeni" olmazdan kısa bir süre önce Diyarbekir'de Kürt milliyetçiliğinin inşasında nasıl bir rol aldığını dikkatimize sundu.

Özetle Türkiye coğrafyasında takdir edilmesi gereken bir "geçmişle barışma" çabası bulunduğunu, ancak bu "geçmişle barışma" çabasının "geçmişle yüzleşmeden" mümkün olmadığını teslim etmemiz gerekiyor. Bu "yüzleşme"nin, yukarıda özellikle ilk iki sempozyum bağlamında andığımız türden yeni efsaneler yaratarak, kuru belge okuyuculuğunu tekrar ederek, eskilerinin yerine yeni tümdengelimsel şemalar kurarak ve *pseudo-scientific* etkinlikler yoluyla vasat düşünceyi hâkim kılarak mümkün olamayacağı da açık.

Ezberin İnşası: Millî Mücadele ve Erken Cumhuriyet Dönemi Basınında Kürt Meselesi

Ahmet ASKER*
Emrah YILDIZ**

Bünyesinde çeşitli etno-linguistik unsurları barındıran siyasi yapılar, milliyetçilik çağında, ciddi sorunlarla karşılaşmışlardı. Bu tür toplumlarda ortaya çıkan en önemli sorunlardan biri farklı unsurların türdeşliğini sağlamaya yönelik ulusal kimlik inşası sürecinde yaşananlardı. Aslında bu süreçte ortaya çıkacak sorunlar, ulusa verilecek olan kimliğin hangi temele dayanacağı ile de yakından ilgiliydi. Çünkü teritoryal temelli bir kimlik tanımı, başat etnik grubun değer yargıları çevresinde oluşturulacak kimliğe kıyasla daha akılcıydı. Aksi takdirde ayrılma, katliam veya soykırımla sonuçlanabilecek bir sürecin yaşanma olasılığı yüksekti.[1] Berktay, bu tür travmatik sorunların yaşandığı yapıları Hroch'un üçüncü tip devrim ve uluslaşma sürecine yani eski, köhnemiş emperyal mozaikler zemininde gerçekleşen, imparatorlukların

* Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
** Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

[1] Oran, devlet ile birey arasındaki üst-alt kimlik ilişkisinin üç farklı durumda gerçekleştiğini söyler. Birincisi devlet tarafından belirlenen üst kimliğin azınlık bireyi tarafından subjektif kimlik olarak benimsenmesi devlet katında memnuniyetle karşılanacaktır. Azınlık bireyinin üst kimliği kabul etmesi ve aynı zamanda kendi etnik kimliklerinde ısrar etmesi halinde ise oluşacak durum devletin tutumuna bağlı olacaktır. Ya alt kimliklere saygı gösterilecek ve bir uyum ortamı doğacak, ya da asimilasyonda ısrar edilecek ve sonucunda bir çatışma ortamı doğacaktır. Azınlık bireyinin üst kimliği reddetmesi ve kendi etnik kimliğini koruma istemesi ise daha kötü sonuçlara yol açabilecektir. Oran bunu travma durumu olarak tanımlar ve bu durumda karşılaşılacak sonuçlar katliam, soykırım ve ayrılma vb. olarak belirler: Baskın Oran (2008), *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama,* İletişim Yayınları, İstanbul, s.27-31.

dağılıp, birbirine rakip ve düşman ulus-devletlere bölünmesiyle sonuçlanan sürece yerleştirir.[2]

Bugün Türkiye örneğini ele aldığımızda, bir Kürt sorunundan bahsedenler de bunun kaynağını Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren yönetici kadronun, ulusal kimlik yaratma projesini egemen etnik grup temelli bir kimlik politikasında, yani Türk kimliği üzerinden yürütmesinde görürler.

Geç dönem Osmanlı yönetici eliti ve aydınları, imparatorluğun özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren hızlanan dağılışını engelleme sorumluluğunu üstlenmişlerdi. 19. yüzyılda filizlenen ve ilk defa Yusuf Akçura'nın 1904'te kaleme aldığı ünlü *Üç Tarz-ı Siyaset* makalesinde ayrıntısıyla formüle edilen düşünce akımları, 20. yüzyılın başlarında geçerliliğini hâlâ koruyordu. Fakat Balkanlar ve Ortadoğu'daki gelişmeler Osmanlıcılık ve İslamcılık fikirlerini, 1913'te bir hükümet darbesiyle iktidarı ele geçiren Türk milliyetçiliğine bağlı İttihat ve Terakki kadrolarının gözünden iyice düşürmüştü. Savaş sonunda İttihat ve Terakki'nin iktidardan uzaklaştırılmasıyla Osmanlı coğrafyasında uygulanabilecek alternatif çözümler yeniden gündeme gelmişti.

Egemen tarih yazımında Türk milliyetçiliğine dayanan politikanın, alternatifsizlikten kaynaklanan zorunlu bir tercihi yansıttığı görüşü ağırlık kazanmıştır. Buna dayanak olarak – 1856 (Islahat Fermanı), 1869 (Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi) ve 1876 (Kanun-i Esasi) gibi – 19. yüzyıl boyunca hayata geçirilen bir dizi reform girişiminin başarısızlığına dikkat çekilir. 20. yüzyılın başlarında imparatorluğun gövdesi sayılan Balkanlar'daki kayıplar Osmanlı coğrafyasının çok etnili-kültürlü yapısının hukuksal güvenceye alındığı bir Osmanlıcılık anlayışının iflas ettiğine en büyük kanıt gösterilir. Aynı anlayışa göre, I. Dünya Savaşı sırasında Halifenin cihat çağrısına uymayan Arapların İngilizlerle anlaşmaları,

---

[2] Bu süreç, eski, köhnemiş emperyal mozaikler zemininde gerçekleşen, imparatorlukların dağılıp, birbirine rakip ve düşman ulus-devletlere bölünmesiyle somutlanan bir parçalanma macerasıdır. Bu tip devrim ve uluslaşma sürecinden geçen yapılarda "devlet-agresif" ve "devlet-defansif" savaşlar, irredantizm ve etnik temizlik gibi yöntemlerle, belirgin bir "birleştiricilik" ve/ya "ülkesi ve milletiyle bölünmezlik" işlevini üstlenirler. Halil Berktay, "Bir Devrimler Tipolojisi", *Taraf Gazetesi*, 26.07.2008. Hroch'a göre, çok etnik gruplu imparatorlukların ve bazı devletlerin topraklarına dağılmış durumda yaşayan bu grupların kendilerine ait bir yönetici sınıfı ve devamlılığı olan bir kültürel geleneği yoktu. Coğrafi olarak belirli bölgelerde yoğunlaşmalarına karşın kendilerinden olmayan yani farklı bir etnik gruba mensup seçkinler tarafından yönetiliyorlardı. Bir süre sonra bu grupların bazı üyeleri etnik kökenlerinin bilincine varmış, kendilerini potansiyel bir millet olarak görmeye başlamışlardı. Daha sonraki aşamada bu gruplar millet olmalarını engelleyen eksiklikleri gidermek ve grubun geri kalanını bir millet oluşturma konusunda ikna etmek amacı taşırlar. Hroch, oluşumunu tamamlamış bir milletin tüm niteliklerine kavuşma amacı taşıyan bu örgütlü çabalara millî hareketler adını verir. Klasik bir millî hareketin programında ise genelde üç temel istek olduğunu belirtir. Bunlar, yerel dile dayalı bir millî kültür oluşturulması ve bu dilin eğitimde, yönetimde ve ekonomik hayatta kullanılması; ikincisi eğitimli seçkinler ve girişimci sınıflardan oluşan, kimi zaman özgür bir köylü sınıfıyla örgütlü işçileri de içeren eksiksiz bir toplumsal yapı yaratılması; son olarak sivil hakların ve ilk aşamada özerklik istemi şeklinde kendisini gösteren kendi kendini yönetme hakkının elde edilmesi. Umut Özkırımlı (2008), *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, s. 197-207.

İslamcılık düşüncesinin de gerçekçi bir seçenek olmadığına güçlü bir kanıttır. Fakat, yine de, farklı etnisiteye sahip Müslüman gruplar arasında uzlaşmayı sağlamadaki katkısından dolayı İslamcılık, Batı tipi homojen bir ulus-devlet arzulayan Türk milliyetçileri için millî mücadele boyunca işlevsel bir rol oynamaya devam etmiş, 1923'ten sonra büyük oranda Müslüman bir coğrafyaya dönüşen Anadolu'da seküler bir ulus-devlet kurmanın önündeki en büyük engel haline gelmişti.

Kurucu kadronun, "Yeni Türkiye"de etnik çatışmalara yol açma potansiyeline rağmen dini değerleri dışlayarak, "homojen toplum" projesini Türk birliği üzerinden gerçekleştirmeyi hedeflemesi, başta Kürtler olmak üzere farklı Müslüman grupları bir arada tutan İslam çatısını zedeleyecek bir girişimdi. Anadolu'da yaşayan farklı etnik unsurların Türkleştirilmesi anlamına gelen bu politika, Akçura'nın, "Türklerin Birliği" projesi için dikkat çektiği sakıncaların benzerini taşıyordu: "Osmanlı ülkelerinde meskûn, müslim olup da Türk olmayan ve Türkleştirilmesi de mümkün bulunmayan kavimlerin Osmanlı Devleti elinden çıkması ve İslâmiyetin Türk ve Türk olmayan kısımlarına ayrılarak, artık Osmanlı Devleti'nin Türk olmayan Müslümanlar ile ciddî bir münasebeti kalmaması mahzurları vardır" (Akçura 2005: 59)

Cumhuriyetin yeni sınırlarında, "Türk olmayan Müslümanlar" arasında en kalabalık nüfusa sahip Kürtlerin teoride Türk kabul edilmesi, Akçura'nın işaret ettiği sakıncaları gidermeye yetmeyecekti. Hatta aksine, Türklük esasına dayalı modern bir ulus yaratma projesi, 1920'lerin başında henüz zayıf olan Kürt milliyetçiliğinin güçlenmesini hızlandıracaktı. Kürtler, bireylerin türdeşliğini Türklük üzerinden sağlama girişimine 20'li ve 30'lu yıllar boyunca devam edecek bir dizi isyanla karşılık vereceklerdi.[3]

Türkiye'nin kurucuları, Türklük esasına dayalı modern bir ulus yaratma projesini gerçekleştirmek üzere, reformist bir anlayışla yeniden düzenlenen devlet kurumlarını harekete geçirmişlerdi. Elbette burada kamuoyu oluşturma işlevine sahip basına da önemli roller düşüyordu. Bu nedenle ulusal bir basın oluşturma politikası yönetici kadronun planları dahilinde önemli bir yere sahipti.

Bu makale, Kürt sorunu etrafında sürdürülen tartışmaların millî mücadele ve erken cumhuriyet dönemlerine dayanan tarihsel arka planını okumaya ve anlamaya yönelik bir çalışmadır. Bu kapsamda 1920'li yıllarda milliyetçi basının önde gelen gazetelerinden *Hakimiyet-i Milliye*'ye, 1930'larda ise konuya ilişkin açıklamaların yer aldığı farklı gazetelere ve resmi açıklamalara yer verilmiştir.

I. 1920'li Yıllar Basınında Kürt Sorunu: *Hakimiyet-i Milliye*

Yeni rejime destek veren ulusal gazetelerin başında gelen *Hakimiyet-i Milliye* (1934'ten itibaren *Ulus*), gerek millî mücadele döneminde ortak bir cephe oluşturulmasında, gerekse erken Cumhuriyet döneminde ulusu oluşturmaya yönelik

[3] Hamit Bozarslan (2007), "Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden Ayaklanmaya (1919-1925)", *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma*, Ed. Eric Jan Zürcher, İletişim, s. 89-121.

reformların halka benimsetilmesinde önemli bir misyon üstlenmişti. Propaganda aracı kimliğiyle yönetici kadronun hedefleri yönünde kamuoyu oluşturma girişimlerinin bir parçası olan gazete aynı zamanda Mustafa Kemal önderliğindeki milliyetçi hareketin sözcülüğünü yapmıştı. Bu çerçevede Kürt sorununun aşılmasına yönelik politikalara da, kamuoyu nezdinde meşruiyet kazandırmaya çalışmıştı.

10 Ocak 1920'de ilk sayısı çıkan *Hakimiyet-i Milliye* zengin bir yazar kadrosuna sahipti. Ruşen Eşref (Ünaydın), Falih Rıfkı (Atay), Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), Hamdullah Suphi (Tanrıöver), Ağaoğlu Ahmet ve Mahmut Esat (Bozkurt) gibi ileride önemli görevlere gelecek birçok kişi bu gazetede yazılar yazmıştı.

Hakimiyet-i Milliye dönemin şartlarına paralel bir yayın politikası izlemiştir. İşgale karşı yürütülen mücadele sürecinde birleştirici unsur olarak dinsel ve geleneksel kimliklere vurgu yapılmış, çoğulcu bir yaklaşım benimsemişti. Yani birlik içinde çeşitlilik anlayışı millî mücadele dönemi *Hakimiyet-i Milliye*'si için asıl ilke olmuştu.

Hakimiyet-i Milliye'nin benimsediği bu anlayış 1922 yılının sonlarından itibaren değişmeye başlamıştır. Çünkü bu dönem millî mücadelenin sonuna gelindiğinin, dolayısıyla yeni bir döneme girildiğinin habercisiydi. Bu yeni dönemde asıl hedef devlet ve toplum hayatının her alanında Batı normlarına uygun, çağdaş, akılcı bir yapının temellerini atmaktı. Fakat bu süreç aynı zamanda Türk ulusal kimliğine dayalı modern bir ulus-devlet yaratma amacına da hizmet etmişti. Böylece gazete kuruluş amacına uygun olarak daha net bir tavır içine girmiş, bireylere ulusal bilinç aşılamaya çalışmıştı.

Türk kimliğini tüm ulusa yayma çabaları millî mücadele döneminin etnik çoğulculuk anlayışının da değiştiğine işaret ediyordu. Nitekim "Türklük", "Türk milliyetçiliği" gibi kavramlar *Hakimiyet-i Milliye*'de önemli oranda işlenmeye başlanmıştı. Hamdullah Suphi, Ahmet Ağaoğlu, Yakup Kadri ve Mahmut Esat gibi isimler köşe yazılarında Türk milliyetçiliğinin, Türklük bilincinin gelişmesi ve bu kimliğin ulusal bir kimliğe dönüşmesi için en çok çaba harcayan isimler arasındaydı. Bu yazarlara göre, Türklük değerleri etrafında yaratılacak ortak bir duygu, ulusal birliğin sağlanması yolunda atılacak en önemli adımdı. Kürt nüfusun yoğun olduğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu ise bu yönde en çok çaba harcanması gereken bölgelerdi.

Türklüğü, birleştirici kimlik olarak adı geçen bölgelerde yayma girişimlerinin tepki çektiği, gazeteye yansıyan Kürt sorununa ilişkin tartışmalardan anlaşılmaktadır. Özellikle de bağımsız bir Kürt devleti fikri bu tartışmaların ana eksenlerinden birini oluşturmuştu. Örneğin Paris Barış Konferansı'nda bağımsız bir Kürt devleti isteğini dile getiren eski Islahat-ı Osmaniyye Partisi başkanı ve Kürt milliyetçisi Şerif Paşa ve bağımsızlık fikrini savunan bazı Kürt önde gelenleri bu tür söylemlerinden dolayı *Hakimiyet-i Milliye* yazarları tarafından şiddetle eleştirilmiş, yaşadıkları topraklara ihanetle suçlanmışlardı:

> Kürdistan'ı teşkil eden vilayetlerden bazılarına mensup olup İstanbul'da şurada burada Kürtlük namına sarf-ı mesai eden bazı zevat, son zamanlarda Kürdistan'ın müstakil bir hükümet tarzında idaresine taraftar göründüler. Asırlardan beri bu memleketin nan ve nimetiyle perverde olarak yetişip bu memlekette az çok yüksek mevkiler elde etmiş oldukları halde ihtirasat-ı

neticelerine mevki-i ictimalarını kafi görmeyen müstakil bir Kürdistan'ın prensleri, nazırları olmak heves ve ihtirasına düşen bu zavallı insanlar, ortaya attıkları yaldızlı hülyalara Kürdistan sekenesinin sevk-i isyan edeceklerini zannettiler. .... Ferit Paşa hükümetinin Kürtleri Anadolu Türklerine düşman yaparak bu husumetten bila-istifade harekat-ı milliyeyi imhaya muvaffakiyet hasıl edebilecek bir kuvveti ihzar emeline düşmüş olması ve bu hainane siyasete hakikati gayr-ı müdrik zannedilen Kürtlerin kolayca alet olabileceğine zehab hasıl etmiş bulunması bir Kürt meselesi mevcut olduğu hissini verdi. Hakikat halde ise işin iç yüzü büsbütün makus idi. Kürt vatandaşlarımız, felaketlerine, bu tarihin cereyan-ı hadisatına Osmanlılık camiasının silsile-i gafletine, din-i İslam'ın tesis ettiği uhuvvet-i samimiye ile Türklerin hayat ve muaşeretine o kadar karışmış, o kadar bu memleketin hakiki evlatları olmuştu ki ne mukabilinde olursa olsun onları bu topraktan ayırmak, anadan ayırmak demekti.

.... Bugün de kendilerine has bir açık kalplilikle daima ve daima Osmanlı oğlu Osmanlı olduklarını ve müebbeden öyle kalacaklarını, Osmanlılığın menafi namına her fedakarlığı ihtiyardan çekinmeyeceklerini bütün dünyaya ilan ediyorlar.[4]

"Kürt Meselesi" diye bir sorunun olmadığını, fakat kişisel çıkarlarını halkın çıkarları üzerinde tutan bazı Kürt önderleri ve onlara destek veren Ferit Paşa hükümetinin Türkler ile Kürtleri birbirine düşürerek böyle bir sorun yaratmaya çalıştığını ifade eden bu yazıda bağımsız bir Kürdistan fikri de kabul edilmemiştir. Kürdistan'a bağımsızlık, aslında daha 1908'de bazı Osmanlı Kürt seçkinleri tarafından düşünülmüştü. Fakat genel olarak bu kişilerin kurduğu cemiyetler, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar geçen dönemde Kürtler arasında bir kitlesel hareket yaratmaya çalışmamışlardı (Kirişçi-Winrow 2010: 101). Hroch'a göre kitlesel destek, millî hareketin başarıya ulaşmasında oldukça önemliydi ama bunun gerçekleşebilmesi için aynı zamanda sağlam bir örgütsel yapıya da ihtiyaç vardı. Bunları gerçekleştirmek ulus inşası sürecinin B evresine girmek anlamına geliyordu.[5] Bazı Kürt seçkinleri ve önde gelenleri tarafından kurulan birkaç dernek ve örgüt

---

[4] "Kürdistan Ahvali" *Hakimiyet-i Milliye,* 10 Kanun-u sani 1336, S. 1, s. 1-2.

[5] Hroch'un A evresi millî canlanışın başlangıcını oluşturur. Bu evrede genellikle entelektüellerden oluşan bir grup tarafından, ezilen milletin dili, kültürü ve tarihinin incelenmesine tutkulu bir ilgi söz konusudur. Söz konusu bu insanların ilgilerini uyandıran Aydınlanma dönemi tarzı bir yurtseverlik anlayışıdır yani içinde yaşadıkları bölgeye yönelik, yeterince incelenmemiş olgulara ve yeni bilgiye duyulan açlıkla bağlantılı, canlı bir ilgidir. Herhangi bir ajitasyon durumu ortaya çıkmış olsa bile örgütsel temelden yoksun olmuş, münferit bir düzeyde kalmıştır. B evresi, millî bilincin geniş kitlelerin meselesi haline geldiği, milli hareketin ülkenin tümüne yayılan sağlam bir örgütsel yapıya sahip olduğu aşamadır. C evresi ise millî ajitasyonun yaygınlaştırıldığı aşamadır. Bu evrenin itici gücü, ilgi alanının ülkenin antikitesi, dili ve kültürüyle sınırlanmasından ve halk arasında millî bilincin yaygınlaştırılmasını görev olarak benimsemiş bir grup yurtseverdir. Bu evrede bilimsel araştırmalar artar, ancak bunlar bilimsel oldukları kadar şimdi millî bir amaca da hizmet eden çalışmalardır. Miroslav Hroch (2011), *Avrupa'da Milli Uyanış: Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi,* Çev. Ayşe Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 50-51.

bulunmasına rağmen bunlar arasındaki iletişimin ve işbirliğinin yetersiz oluşu, lider kadronun bulunmayışı, aşirete ve dine bağlılık, kişisel çıkarların halkın çıkarlarına baskın gelmesi ve bu olguların sonucu olarak belki de en önemlisi siyasallaşmış ve millî bilince varmış bir Kürt etnik grubun oluşmaması gibi etkenler bağımsız bir Kürdistan fikrini destekleyecek kitlenin de yaratılmasına engel olmuştu (Kirişçi-Winrow 2010: 102).

Kürt liderlerin ve örgütlerinin Kürtler arasında sağlayamadığı kitlesel desteği millî mücadeleyi yöneten kadro geleneksel ve dinsel kimlikleri kullanarak sağlamıştır. Bunun dışında Türklerle Kürtleri bir arada tutan bağ olarak ortak bir tarihi geçmiş ve gelecek fikri, kültür birliği ve özellikle ortak bir toprak parçası da kitlesel desteğin sağlanmasında odak noktası olarak kullanılmıştır. Anadolu bir "Ana"ya benzetilerek Türkler ve Kürtler bu "Ana"nın "öz evlatları" olarak kabul görüyorlardı. Kürtleri Türklerden veya Türklerle beraber yaşadıkları coğrafyadan ayırmak "Ana"yı evladından-öz kardeşinden ayırmakla eş tutulmuş, bunun gerçekleşmesi durumunda karşılaşılacak sonuçların özellikle Kürtler için bir felaket olacağı belirtilmiştir.

Kürt seçkinlerin, kitlesel destekten yoksun kalmalarına neden olan, böylece Kürt millî hareketinin B evresine geçişini engelleyen faktörlerden bir diğeri de Kürtlerin geleneksel ve dinsel kimliklerine bağlılığıydı. Örneğin Şerif Paşa'nın Ermenilerle işbirliği yapma girişimine gösterilen tepkilerde bu kimliklerin önemli bir rolü vardır. *Hakimiyet-i Milliye* tüm bu olguları göz önüne alarak gerek dinsel kimliği gerekse Ermeni-Kürt uyuşmazlığını kullanmış, bu sayede hem Kürt milliyetçiliği ve bağımsızlık fikrinin önüne geçmeye hem de ülke içinde yaşanacak olası bir iç çatışmayı engellemeye çalışmıştır.

> Şimdi artık Türkiye Müslümanlarına karşı siyasetleri de bütün açıklığıyla meydana çıktı. Kabil olduğu yerde Müslümanların silahını alıp Hıristiyanlara kırdırmak: Adana ve İzmir'de olduğu gibi; kabil olmadığı yerde Çerkez, Kürt, Türk diye Müslüman kardeşleri birbirleri üzerine saldırtıp bu suretle de yine Müslümanları mümkün olduğu kadar kırdırmak ve en zayıf bir dakikalarında Yunan ordusunu üzerlerine götürüp son vazifelerini yapmak, Türkiye Müslümanlarını müzmahill eylemek. Halifemizi ellerine aldıktan sonra memleketimizdeki Müslümanların silahlarını tamamen ellerinden alacakları, ticari ve iktisadi işlerde Müslümanları tazyik edip malum vasıtalarıyla Müslümanları fakir ve aciz bir hale koyacaklar ve en sonunda Türkiye Müslümanlarına diyecekler ki:
>
> "Silahınız yok, paranız yok, akıllı adamlarınız elimizde esir, halifeniz yine tamamen hüküm ve irademizdedir. Mektep, ilim, medeniyet esasen sizin dininize yakışmaz, haydi bakalım, artık salibin idaresine geçtiniz. Bizim muharebelerimizde İngiliz bayrağının şerefi için kan dökeceksiniz, lazım olursa Müslüman kardeşlerinizle de muharebe için sizi sevk edeceğiz, memleketinizin madeni, petrolü, serveti, nesi varsa İngilizler işletecektir. Bunun yüksek ameleliğini bile siz yapamazsınız yalnız Rum ve Ermeni ustabaşılar nezaretinde sizi adi amele olarak bu topraklarda yaşatırız. Arş"![6]

[6] "İngilizlerin İslam Siyaseti", *Hakimiyet-i Milliye,* 20 Nisan 1336 (1920), S. 23, s. 1.

Bağımsız bir Kürdistan fikrini uluslararası platformlarda da işleyen milliyetçi Kürt seçkinlerinin Kürt halkı adına konuşmaları eleştiri topluyordu. Şerif Paşa'ya gösterilen tepkiler de bu yöndeydi. Şerif Paşa'nın Paris'teki konferansa Kürdistan Teali Cemiyeti'ni temsilen gittiği konusunda bir tartışma yoktu. Zira O bizzat cemiyetin başkanı Seyyit Abdulkadir tarafından Paris'e delege olarak gönderilmişti.[7] Fakat *Hakimiyet-i Milliye* Şerif Paşa'nın Kürt halkını temsil etmediğini savunuyordu. Habere göre, ne Şerif Paşa ne de Kürdistan Teali Cemiyeti Kürt halkının tamamının desteklediği, kendilerine temsilci olarak seçtikleri kişi veya kurumlar değillerdi. Bazı Kürt aşiret liderlerinin çektikleri protesto telgrafları da bu temsil sorununa işaret ediyordu:

> Şerif Paşa namındaki bir şahsın Paris Sulh Konferansı'nda kendisine Kürt murahhası unvanı verdiğini haber aldık. Mümaileyh Kürdistan ve Kürtlerce hiçbir sıfat-ı vekaleti haiz bulunmadığından amal ve ihtirasat-ı şahsiye ve hususiyesine müsteniden konferansta Kürtler namına serd edeceği müstediyat ve fuzuli teşebbüsatın bizlerce müessir olamayacağı cihetle sem-i itibara alınmamasını istirham ve Kürtlerin hiçbir sebeb ve suretle camia-yı Osmaniyye'den ayrılamayacak bir kitle olduğunu da ilaveten arz eyleriz efendim.[8]
>
> Kürt murahhası unvanını takınarak bir takım amal-ı şahsiye ve hususiyesi tervic gayeleri takib eyledikte bulunduğu istihbar kalan Şerif Paşa'nın kim ve nereli olduğu bizce meçhul olup bu adamı murahhas tayin etmedik ve kendisine itimad ve emniyetimiz dahi yoktur. Binaenaleyh zir-i hilafet-i İslamiye ve camia-yı Osmaniye'den ayrılmak bizim için gayr-ı kabil olduğundan eski halimizde Türkiye idaresinde bırakılmasına müsaid buyurulmasını umum aşair ve ahali namına istida ve istirham olunur.[9]

Kürtlerle ilgili tartışılan diğer bir konu, I. Dünya Savaşı'nın sonuna doğru Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Woodrow Wilson ortaya attığı "halkların kendi kaderini tayin" ilkesiydi. Fakat kendi kaderini tayin etme konusuyla ilgili uzunca bir dönem devam edecek olan bir belirsizlik söz konusuydu.[10] *Hakimiyet-i Milliye* bu ilkeyi, Türklerin bağımsızlığı çerçevesinde değerlendiriyordu:

---

[7] Ahmet Mesut (1999), *İngiliz Belgelerinde Kürdistan 1918-1958,* Doz Yayınları, İstanbul, 1992, s. 136'den aktaran Doğu Perinçek, *Kemalist Devrim 4: Kurtuluş Savaşı'nda Kürt Politikası,* Kaynak Yayınları, 2. Basım, İstanbul, s. 41.

[8] Gazeteye göre telgrafta şu isimlerin imzası bulunuyordu: Aşiret reisi Zeki Bey, Eleşkird Kürtleri namına aşiret reisi Abdülhamid Bey, aşiret reisi İbrahim Bey, aşiret reisi Mahmud Bey, aşiret reisi Ali Bey, eşraftan Hüsnü, eşraftan Hasan, aşiret reisi Sadık Bey. "Kürdistan ve Sulh Konferansı", *Hakimiyet-i Milliye,* 3 Mart 1336 (1920), S. 13, s. 2.

[9] "Kürtlerin Sadakati", *Hakimiyet-i Milliye,* 17 Nisan 1336 (1920), S. 22, s. 3. *Hakimiyet-i Milliye* daha bir çok haberinde Şerif Paşa'yı eleştirmiş, Kürtlerin ayrılıkçı olarak gördüğü bu tarz girişimlere gösterdikleri tepkiler ise övülmüştü: "Kürdistan ve Sulh Konferansı", *Hakimiyet-i Milliye,* 3 Mart 1336 (1920), S: 13, s. 2; "Urfa ve Kürdistan Ahvali", *Hakimiyet-i Milliye,* 6 Şubat 1336 (1920), S: 7, s. 3;"Aşairin Vatanperverliği", *Hakimiyet-i Milliye,* S: 9, s. 3.

[10] Çok sonraları kurulmuş olan Birleşmiş Milletler'de bu konu sürekli tartışılmıştı. Bu yönde farklı görüşler ileri sürülmüştü. Kendi kaderini tayin ilkesi, bir halkın kendi devletine sahip olması anlamına geldiği gibi federal bir sistem, ortak bir toplum biçimi ya da iktidar paylaşımı konusunda

> ...Binaenaleyh davamız bu prensiplerin himayesi altındadır. ...Wilson'un milliyet esaslarını, kendi milliyetimizin kabiliyetini inkar ve imha için mi kabul ettik? Düne kadar bizim birer vilayetimizken bugün başlı başına birer milliyet teşkil eden akvamın bu prensiplerden hakk-ı istifadesi var da biz mi bu prensiplerin mahkumu olacağız? Wilson milliyetimizin hukukunu ayrı bir madde ve ayrı bir prensip olarak vaz etmek ihtiyacını hissettiği halde biz, kendimiz mi buna layık olmadığımızı ve himayeye ihtiyacımızı iddia edeceğiz?[11]

Bu ilkenin her milletin en doğal hakkı olduğunu savunan ve Türklerin de millî mücadele davasını bu ilkeye dayandıran *Hakimiyet-i Milliye*, emperyalist bir milliyet prensibine karşı çıkarak Türkiye'nin kendi sınırları dahilinde nasıl bir milliyet prensibi izleyeceğini de açıklamıştı. Bu açıklama aynı zamanda halkların kendi kaderini tayin hakkına gazetenin ve millî mücadele önderlerinin nasıl yaklaştığını da göstermekteydi:

> Binaenaleyh asrın prensipleri, karışık, münazaalı, emperyalizme müsaid milliyet prensipleri değil, her kavmin saadeti ve inkişafı namına çok müsamahakâr bulunmak esasından mütevellid, müsalemetkâr prensiplerdir. Bu şekilde bir milliyet esası ise ancak umumiyeti itibariyle her milletin ekseriyet teşkil ettiği, ve uzun bir mazinin hatıratına, kadim bir medeniyetin asarına istinad eylediği hudud dahilinde sakin olan bütün ahaliyi aynı evsaf-ı siyasiye ve hukukiye ile aguşuna alacak bir milliyet olabilir. Bunun haricinde, ırklara, ve ne tarihin ne ilm ve fennin vuzuh ile tayin ve tefrike muktedir olamadığı müşevveş ve muğlak hatırat-ı maziyeye istinad ederek bir hudud içinde yaşayan insanları bile yekdiğeriyle mücadeleye sevk edecek bir milliyet prensibi bu asrın prensibi sayılamaz. Ve hususiyle yaşayamaz.... Bizim de vaziyet-i milliyemiz hududumuzla takarrür etmiş bir milliyettir. Mütareke hududu, kabul ettiğimiz milliyet prensiplerinin çizdiği hududdur. Bunun dahilinde yaşayan insanları, ırkları ve (...) kavmiyeleri ne olursa olsun milletdaşımız addediyoruz. Aynı zamanda memalik-i Osmaniyye'nin her tarafı için faideli gördüğümüz idari adem-i merkeziyeti tervic ile her kavmin kendi muhitinde imkan-ı inkişafını da temin etmiş oluyoruz. Asrımız prensipleri olarak bizim anladığımız milliyet esası budur. Biz hiçbir milleti ırkımız içinde boğmak istemediğimiz gibi ırkdaşımız menfaatine ayrı bir ırka mensub vatandaşlarımızı da rencide etmeyi kabul edemeyiz. Şimdiye kadar haricin eser-i telkinatı olarak bize hıyanet etmiş olan Hıristiyan vatan-

---

devletin bir halkla anlaştığı; taleplerinin karşılanması için daha demokratik, temsili bir yönetim biçiminin kurulduğu anlamlarına da gelebiliyordu. Yani kendi kaderini tayin ayrılma hakkını içerdiği gibi temsili ve içsel biçimlere de sahipti. 24 Ekim 1970 tarih ve 2625 [XXV] sayılı karar kendi kaderini tayin sorununa işaret eden son önemli BM bildirgesidir. Bildirge, kendi kaderini tayinin farklı biçimlerini daha açık bir şekilde gösteriyordu. Bildirgede şöyle deniliyordu: "Hükümran ve bağımsız bir devlet kurma, bağımsız bir devletle özgürce birleşme ya da bir halk tarafından özgürce kararlaştırılmış başka bir siyasal statü biçiminde ortaya çıkma, o halkın kendi kaderini tayin hakkını kullanma tarzlarını oluşturur." Burada bir devletin "ırk, inanç ve renk farkı gözetmeksizin bir toprağa ait bütün halkı temsil eden bir hükümeti bulunması" gerektiği de ifade edilmiştir. Kirişçi-Winrow, *a.g.e.*, s. 63-75.

[11] "Hudut Meselesi" *Hakimiyet-i Milliye*, 24 Kanunusani 1336 (1920), S: 4, s. 1.

daşlarımızdan bir kısmını da aynı prensiplerimiz himaye edebilir. Fakat onlardan da aynı hulus-i niyeti, ve milli prensiplerde aynı itidal ve hakşinaslığı görmek hakkımızdır.[12]

Açıklamada, izlenen milliyet prensibinin zaten millî sınırlar içinde yaşayan diğer unsurların kendilerini keşfetmelerini, millî bilinçlenmelerini ve ilerlemelerini sağladığı ve bu nedenle de ayrılmaya karşı çıkıldığı net bir biçimde gözleniyordu: "Maksad her milletin inkişaf ve terakkisini kendi milliyeti dahilinde temine muvaffak olmaksa prensiplerimiz esasen bunu icab ettirmektedir"[13] sözleri bunun göstergesiydi. Mustafa Kemal'in 16-17 Ocak 1923'te İzmit Basın Toplantısı'nda Kürt sorununa çözüm olarak kullandığı sözler bu düşünceleri daha net bir şekilde ortaya koymaktadır:

> ...milli hudutlarımız içinde bulunan Kürt unsurlar öylesine yerleşmiştir ki, pek sınırlı yerlerde yoğun durumdadırlar. Fakat yoğunluklarını kaybede ede ve Türk unsurların içine gire gire öyle bir hudut ortaya çıkmıştır ki, Kürtlük adına bir hudut çizmek istesek, Türklüğü ve Türkiye'yi mahvetmek lazımdır. ... Dolayısıyla başlı başına bir Kürtlük tasavvur etmekten ise, bizim Teşkilat-ı Esasiye Kanunu gereğince zaten bir tür yerel özerklikler oluşacaktır. O halde hangi livanın halkı Kürt ise onlar kendi kendilerini özerk olarak idare edeceklerdir.[14]

Dolayısıyla millî mücadele önderlerinin, Türkler dışındaki diğer unsurların özellikle de Kürtlerin kendi kaderini tayin görüşünden hareketle toprak olarak ayrılma girişimine sıcak bakmadığı bu metinden anlaşılmaktaydı. *Hakimiyet-i Milliye*, Kürtlerin de böyle bir ayrılmaya karşı olduğuna yönelik ifadelerine sık sık yer veriyordu. 22 Kanun-u evvel 1335 (22 Aralık 1919) tarihinde Siirt Belediye Reisi Hamdi'nin ve Siirt Müdafaa-i Hukuk Reisi Müftü Cemal'in çektiği bir telgrafta bu düşünceler yer alıyordu:

> Ankara'da Heyet-i Temsiliye riyasetine
>
> Devlet-i aliyyede müteşekkil Kürt Teali Cemiyeti erkanının muskıt-ı rey demek olan livamız ve civarında bulunan bilcümle aşair ve kabailden yedi yüz senelik imamet, hilafet ve saltanat-ı devlet-i aliye-i Osmaniye'den ayrılmak suretiyle dinini, vatanını, hayatını irtikap edecek hiçbir fert yoktur. Devlet-i matbua-i mufahhamalarından ayrıldıkları takdirde mahv ve izmihlal vücuduna sürükleneceklerini gün gibi aşikar ve kati bir surette idrak ederler.[15]

Cumhuriyetin ilan edilmesini takip eden yıllar, Kürtlerin giderek şiddetlenen muhalefetine sahne olmuştu. Buna sebep olan faktör, toplumsal yaşamı yeniden düzenlemeye yönelik dinsel alanda yapılan reformlardı. Bu girişimler Osmanlı İslam ümmeti kurumunu zayıflatmış ve seküler bir Türk ulusu fikrinin doğuşuna zemin hazırlamıştı. Hilafetin, şeyhliğin, tarikatların ve tekkelerin kaldırılması gibi deği-

---

12 "Asrın Prensipleri", *Hakimiyet-i Milliye,* 21 Şubat 1336 (1920), S: 10, s. 1.

13 "Kürdistan ve Sulh Konferansı", *Hakimiyet-i Milliye,* 3 Mart 1336 (1920), S: 13, s. 2.

14 Mustafa Kemal Atatürk, *Eskişehir-İzmit Konuşmaları (1923),* Kaynak Yayınları, İstanbul, 1993, s. 104.

15 "Kürdistan Ahvali", *Hakimiyet-i Milliye,* 10 Kanun-u sani 1336, S: 1, s. 1-2.

şiklikler geleneksel Kürt liderlik kurumlarına zarar veriyordu (Yıldız 2007: 241). Bu dayanakların yok edilmeye başlanması dinlerine bağlı Kürtlerin de huzursuzluklarını arttırmıştı. Erken cumhuriyet döneminin en önemli isyanlarından bir olan Şeyh Sait İsyanı böyle bir ortamda patlak vermişti. İsyanın başlamasıyla beraber *Hakimiyet-i Milliye*'de, Kürt sorununa dair yazılar artmıştı. Özellikle Mahmut Esat'ın Kürt milliyetçiliğine dair görüşleri önemlidir. Kürt milliyetçiliğinin gerçekleşebilirliğinin analiz edilmesi gerektiğini belirten Esat, Siirt Mebusu sıfatıyla yazdığı köşe yazısına bu soruyla başlar:

> İsyan münasebetiyle, gazetelerde, mahkemelerde Kürtlükten, Kürtlük cereyanından, Kürt istiklalinden sık sık bahs olunmaktadır. Binaenaleyh bu mesele üzerinde biraz tevakkuf ve vaziyeti tahlil etmek yalnız faideli değil, aynı zamanda çok lazımdır. Acaba asırlardan beri Türklerle beraber yaşamış, Türklerle beraber vatanın elem ve muhan-netlerini çekmiş ve elyevm – Kürt muhiti denilen memleketlerde kemiyyet itibariyle de Türklerden fazla olmayan – vatandaşlarımızda hakikaten bir istiklal-i milliye var mıdır? [16]

Aslında yazar, Kürt milliyetçiliğin ve bağımsızlık hareketinin niçin olamayacağının cevabını daha sorusunu sorarken vermiştir. Öncelikle iki halk arasındaki tarihsel bağlar yani ortak bir geçmiş, ortak bir toprak parçası, bu topraklarda yaşanan acılara birlikte göğüs germe ve bağımsızlık hislerine cevap verebilecek bir çoğunlukta bulunmamak Kürt milliyetçiliğini engelleyen etkenler olarak sunulmuştur. Fakat milliyetçiliğin doğmasında etkili ve gerekli olan daha önemli koşullar söz konusuydu. Bu koşulların gerçekleşmediği bir ortamda genel anlamda milliyetçilikten ve özelde Kürt milliyetçiliğinden bahsetmenin de bir anlamı yoktu.

> Bu suale müsbet veya menfi cevap vermeden evvel istiklal-i milliyenin, milliyet hissinin ne gibi şerait ve muhit dairesinde inkişaf edebileceğini tedkik etmek icab eder. Bir defa, cehaletin hükm sürdüğü yerlerde milli hissin, milli vicdanın inkişafına imkan yoktur. Halbuki Kürtlerle meskun olan yerlerde matteessüf pek ibtidai bir hayat hüküm-fermadır. Orada henüz vesait-i medeniyeden, vesait-i fikriyeden istifade edilemiyor. Köylerinde mektep değil, ekseriyetinin ikametine salih evler bile gayr-ı mevcuttur. El hasıl kitle-i asliye hala kurun-ı vustai şerait ve vaziyetler içinde yaşamakta devam ediyor. Bu kadar ibtidai şerait-i içtimaiye içinde yaşamakta olan bir heyetten istiklal hissinin, milliyet aşkının, milli vicdanın tekvinine nasıl ihtimal verilebilir?[17]

Millî bilini geliştirmeye yönelik bu koşullar gerçekleşmiş olsa da Kürtlerin yine de milliyetçi ve ayrılıkçı bir dürtüyle hareket etmeleri gereksiz görülür, çünkü ancak baskı altında tutulan ve hakları ellerinden alınan topluluklar bu tür hareketlere başvururlar. Fakat Kürtlerin üzerinde böyle bir baskı da mevcut değildir. Kürtler daima Türklerin "öz kardeşi", bu toprakların asli unsuru olmuş ve Türklerin yararlandığı her haktan yararlanmışlardır. Kürt milliyetçiliğini ortaya atanlar ise hem

---

[16] Siirt Mebusu Mahmut, "Türkiye'de Bir Kürtlük Meselesi Var mıdır?", *Hakimiyet-i Milliye,* 22 Haziran 1341 (1925), S: 1457, s. 1

[17] Mahmut, *a.g.m.,* s. 1.

kendi hem de yabancı devletlerin çıkarları doğrultusunda hareket eden sefiller olarak nitelenmiş ve Kürt halkı genel olarak bu kişilerden ayrı tutulmuştu.

> Şüphe yok milletlerin kendi mukadderatına bizzat hakim olması kaziyesi; bizim için esaslı bir müdafaa noktasıdır, binaenaleyh rızaları hilafında, kuvve-i cebriye ile kendilerini zulm ve iğtisafları altında tutan cebbar ve müstevli devletlere karşı kıyam etmek, esir milletler için hem bir haktır, hem de bir vazife! Ancak Türkiye'nin öz halkından hiçbir zaman ayrı telakki edilmeyen Kürtler için böyle bir vazife serd edilebilir mi? Cumhuriyetin Teşkilat-ı Esasiye'sinde Türklere bahşedilmiş ve fakat Kürtlerden esirgenmiş herhangi bir hak ve imtiyaz gösterilebilir mi? Hatta Osmanlı İmparatorluğu idaresinde bile Kürtlerin menafi aleyhine müteveccih bir siyaset takip edildiği vakıa mıdır? Herhalde Osmanlı idaresinde en çok muzdarip ve mutazarrır olanlar Türklerdir. O halde ortaya atılan bu davanın mahiyeti nedir? Muhakkaktır ki Kürt ekseriyetinin kitle-i asliyeyi teşkil eden tabakanın; müddeilerle hiçbir temas ve münasebeti yoktur. Kürt istiklali ve Kürt vatanı bezirganlığı yapanlar; ancak ve ancak menfaatlerine, hırslarına ve nihayet bazı ecnebi tarikatına alet olan sefillerden ibarettir. .... Bugün Kürtlükten, Kürtçülükten bahsedenlerin ifadesinde hulus ve samimiyet aramak abestir. Hareketlerinin saiki ihtiras ve menfaatten başka bir şey değildir.[18]

Yazar Şeyh Sait isyanını etnik ve ayrılıkçı değil, irticai bir hareket olarak tanımlıyordu. Buna göre isyanın sebebi, siyasi olmaktan çok yoksulluk, kötü yaşam koşulları ve Kürt vatandaşları isyana sevk etmeye çalışanların yarattığı huzursuzluk ve güvensizlik ortamıydı. Bu nedenle Şeyh Sait'in neden olduğu girişim etnik bilinçle meydana gelmiş bir olay değil, tamamen dinsel içerikli ve irticai bir hareketti; Cumhuriyet idaresinin bu olumsuzluklara son vermesi sonucunda bölgede refah ve huzurun sağlanacağı ileri sürülüyordu:

> Muhakemenin cereyanından da anlaşıldı ki Şeyh Sait kıyamı; "İslam dini batıyor!" vehmine müstenid ve sırf irticai bir gayeye matuftur. (Kürtler, istiklal ve hürriyet için isyan ettiler!) diye etrafa velvele salanlar; adi bir politika manevrasından başka bir şey yapmış olmuyorlar. Hakikatte şark vilayetlerimiz, hususi ve siyasi hiçbir emel taşımıyorlar. Onların istediği biraz huzur ve refahtır. Cumhuriyet idaresi bu zavallı ve mustarip halkı; asırlardan beri tabi oldukları gayr-ı insani nüfuzlardan, iktisadi düşkünlükten, kurun-ı vustai hayattan kurtarırsa onların ebedi minnet ve merbutiyetlerini kazanacağına şüphe yoktur.[19]

Bir topluluğun milliyetçi bir dürtü ile hareket etmesinin çeşitli şartlara bağlı olduğunu belirten Mahmut Esat, Kürt vatandaşların bu şartlar altında yaşamadığı için bağımsızlık hissiyle hareket etmelerinin de imkânsız olduğunu, bu nedenle bir Kürt milliyetçiliğinden de bahsedilemeyeceğini dile getirir. Çünkü Kürtler hiçbir zaman Türkler tarafından baskı altında tutulan bir topluluk olmamış, daima "öz kardeş" olarak görülmüştür. Yine anayasanın Türklere bahşettiği tüm haklardan,

---

[18] *A.g.m.*, s. 1
[19] *A.g.m.*, s. 1

ayrıcalıklardan eksiksiz Kürt vatandaşlar da yararlanmaktadır. Türklerin lehine ve Kürtlerin aleyhine olan hiçbir madde anayasada mevcut değildir. Dolayısıyla Türkiye'de etnik bir Kürt sorunu ve Kürtçülük cereyanı yoktur. Mahmut Esat, "Kürtlük ve Kürdıstan" adlı başka bir makalesinde bu konuyu tekrar ele alır:

> Türkiye'de Kürtlük cereyanı, Kürdıstan muhtariyeti efsaneleri, bir nevi bidatlerin bir numunesidir... Türkiye'de böyle bir mesele ve cereyan mevcut değildir. Türkiye halkı arasında, Şark vilayetlerimizde meskun Kürt kardeşlerimiz arasında milli vahdeti ihlal edecek mahiyette hiçbir iftirak ve infirad temayülü yoktur... Bir kavm arasında iftirak, istiklal ve infirad hislerinin tekvini muhtelif sebeplere, mühim şartlara bağlıdır. Eğer Kürtler, Türkiye'de Türk vatandaşlarından ayrı, müstesna bir muameleye maruz kalmış olsa idiler bu gibi muhalefetin tevlidi çok tabii olurdu. Halbuki Türk Cumhuriyeti'nin idaresinde kanun her tarafta, her vatandaş hakkında aynen tatbik olunmaktadır. Türklere tanınmış bir imtiyaz ve müsaidenin Kürt kardeşlerimizden esirgendiğini asla bulamıyoruz. Bunun içindir ki bu vatandaşlarımızı Cumhuriyet idaresinin aleyhine yürütmek imkan dışındadır.[20]

Kürtleri kışkırtan ve zihinlerini bulandıran bir grup olarak emperyalist devletleri gören Mahmut Esat, Kürtler üzerindeki bu faaliyetlerin artık geçerli olamayacağını, çünkü Türklerle Kürtlerin kültürel, dinî, iktisadi ve duygusal açıdan birbirine karşı hareket etmeyen, millî birliği sağlamış ortak bir kitle olduğu belirtmiştir. Fakat burada aynı zamanda Millî Mücadele dönemindeki çoğulculuk anlayışının değiştiğine dair izleri bulmak da mümkündür. Artık farklı etnik topluluklardan oluşan bir toplum yapısının olmadığı açıkça vurgulanmakta ve "Türkiye Türklerindir" mesajı artık daha da görünür hale gelmekteydi:

> Bugün aynı siyasetin, aynı silahın yeni Türkiye'ye de tevcih olunduğunu görüyoruz. Türkiye ırk, din, hars ve milliyet nokta-i nazarından yekdiğerinden büsbütün farklı anasırdan mürekkeb olduğu zaman bu siyasetin bir manası olabilirdi. Halbuki Türkiye, bundan böyle bilhassa mücadele-i milliyeden bu kere böyle bir siyasete müsaid bir zemin olabilir mi? Bugün Türkiye halkının öz evladını teşkil eden Türkler ve Kürtler menafi hayatiyesi müşterek bir kitle, bir camia teşkil etmektedirler. Bunların arasında dini, harsı, hissi ve iktisadiyatı yekdiğerinden ayrı hiçbir gaye yoktur.[21]

TBMM'nin 21 Şubat 1925 tarihli toplantısında *Kuran-ı Kerim*'in Türkçeye çevrilmesi ve ibadet dilinin Türkçe olması üzerine yapılan tartışma sırasında Kastamonu Mebusu Hoca Mahir Efendi'nin söylediği sözlere gösterilen tepkiler de yukarıdaki alıntıyı destekleyici niteliktedir. Hoca Mahir Efendi meclis kürsüsüne gelerek "...burada hepimiz Gürcü, Çerkez, Laz, Kürt, Türk toplandık, bizi birbirimize bağlayan dindir" demesi üzerine mecliste fırtına kopar. Hamdullah Suphi tartışmanın devamını şöyle anlatır: "...o anda milli bir misak üstüne istiklal mücadelesini yapan meclis, milliyet prensibine şarkın eski semaları altında hakk-ı hayat ve imkan-ı zafer vermiş olan meclis, feveran etti. Hâlâ kendisini Fındıklı sarayında imparatorluğun muhtelit meclis-i mebusanında farzeden bu azaya

---

[20]Siirt Mebusu Mahmut, "Kürtlük ve Kürdistan?", *Hakimiyet-i Milliye,* 11 Eylül 1341, S: 1524, s. 1.
[21] Bozkurt, "Şark İsyanı'nın Gayesi Ne İdi?", *Hakimiyet-i Milliye,* 28 Temmuz 1341, S: 1485, s. 1.

haykırdı: Hevace burada bir tek millet vardır. Türk milleti, başkasını bilmiyoruz. Kendine gel..."[22] Bu sert mesajlar Şeyh Said İsyanı'nın bastırılmasından sonra daha da kuvvetlenmiştir. Örneğin Mahmut Esat, "Şeyh Said'in Esareti" başlıklı yazıda "Aleme bir daha gösterdik ki Türk; yalın bir kılınçdır. Ona kendisini kim çarparsa yara alır, şiddetli çarpanlar iki bölük olur! Evet, Türk'e ihanet edenlerin akıbeti mukadderdir: Türk davasına, Türk istiklaline müteveccih her su-i kasd, ateş ve kan içinde boğulmaya mahkumdur."[23] mesajını açık bir şekilde vermiştir. Bununla birlikte yurtdışında bulunan bazı Kürt cemiyetlerinin de Türkiye ve Türkler aleyhinde sert mesajlar verdiğine gazete sayfalarında tanık oluyoruz. Örneğin 28 Haziran 1925 tarihli sayıda Mustafa Sabri Hoca ve Mehmed Ali adlı kişilerce kurulan Kürt Cemiyeti tarafından Cemiyet-i Akvam'a verilmiş bir beyannamenin bir İtalyan gazetesinde yayınlanması haberine yer verilir. Bu habere göre Türkler, Ermenilere yaptığı gibi Kürtleri de imha etmeye çalışan ve Mongol cinsinden olan barbar bir topluluk şeklinde tanımlanır:

> ....Ari aleminden olan Kürt milletinin ne neslen, ne lisanen, ne de ananat itibariyle Mongol cinsinden olan Türklerle hiçbir müşareketi yoktur. Lisan ve milletimiz Türk idaresinde tard ve ref edilmiştir. Ankara hükümeti garp hükümetlerinin lakaydisinden cesaret alarak Ermenilere karşı ...kemal-i muvaffakiyetle yapabilmiş olduğu imha cürmünün aynını bizim milletimiz hakkında da irtikap etmeyi teemmül ediyor. Hareketimiz vazıhdır, o yalnız millidir. Kürt milleti Cemiyet-i Akvam ve milel-i mütemeddineden ... bir muavenet talep ediyor. Garp devletlerinin müdahalesi bugün bu kavm için yalnız bir vazife-i insaniye olmak üzere değil, bu millet-i şark feride-i sulhu taht-ı tekeffüle alacağından bir lazıme-i siyasettir.[24]

1925 yılının başlarında patlak veren Şeyh Sait isyanının hemen sonrasında hükümet Kürt sorununu köklü bir çözüme kavuşturmak için resmî planda çeşitli raporlar hazırlamış, bu raporları ortak bir çerçeveye dönüştürmek için "Şark Islahatları Encümeni" adıyla bir komite oluşturarak "Şark Islahatları Planı" adı altında bir rapor düzenlemiştir. Bu raporda şark vilayetlerine uygulanacak tedbirler arasında sürekli sıkı yönetim, genel valilik, mahkemelerin Türkleştirilmesi, göçmen iskanı, yerli halka ihtiyari göç uygulanması, bürokrasinin Kürt kökenlilerden arındırılması, Türkçe dışındaki dilin konuşulmasının yasaklanması, eğitim yoluyla Türklüğü özümseme gibi politikalar yer almıştır.[25] Bu rapor, hükümetin, etnik

---

22 Hamdullah Suphi, "Farkında mıyız?", *Hakimiyet-i Milliye,* 23 Şubat 1341 (1925), S: 1357, s. 1.

23 Mahmut Esat, "Şeyh Said'in Esareti", *Hakimiyet-i Milliye,* 18 Nisan 1341 (1925), S: 1403, s. 1.

24 "Kürt Cemiyeti Bize Müslüman Barbarlar Diyor: Şark'ta Şeriat Kelimesiyle Oynayan Bu Vatan Hainleri Hıristiyanlık Aleminde Dinlerini İnkarla İşe Başladılar", *Hakimiyet-i Milliye,* 28 Haziran 1341 (1925), S: 1462, s. 1.

25 Yıldız, *a.g.e.,* s. 242. Türk kimliğini yayma çabalarından birini de Türkçe olmayan yer isimlerinin Türkçe isimlerle değiştirilmesidir. Örneğin 5 Şubat 1339 tarihli gazetede verilen haberde "Türklükle münasebeti olmayan mevaki isimlerinin tebdili için cedveller tanzim olunduğu ve bunların yakında Meclis-i Umumi'ye tevdi edileceği" bildirilmekte, bu uygulamanın aynı zamanda bütün vatandaşlara güzel bir tarih dersi de olacağı belirtilmektedir. Fakat bu uygulama sadece Kürt vatandaşların yoğun olarak bulundukları yerleri değil, ülkenin tamamını kapsayan bir uygulama olmuştur. Çünkü Kürtçe yer isimleri olduğu gibi Anadolu'da çok sayıda Ermenice ve

boyuta sahip bir Kürt sorunu olduğunu kabul ettiğini de göstermektedir. Uygulanacak olan tedbirler ülkede millî birliğin sağlanması yolunda atılacak önemli adımlardan biri olarak görülmüştür. Nitekim Ahmet Ağaoğlu, Hamdullah Suphi, Yakup Kadri ve Mahmut Esat gibi *Hakimiyet-i Milliye* yazarları da ulusal birliğin sağlanması konusunda, raporda yer alan tedbirlere paralel yaklaşımları köşelerinde savunmuşlardır. Örneğin Ahmet Ağaoğlu ulusal birliğin oluşumunda gaye ve emel birliğine dikkat çekmiş, bu bağlamda öncelikle dil birliğinin sağlanması gerektiğini ifade etmiştir. Aynı zamanda açık bir şekilde artan Türklük vurgusuyla, devletin asıl sahibinin Türkler olduğu, Millî Mücadele döneminin etnik çoğulculuğundan uzaklaşıldığı ve artık Türk kimliğinin millî bir kimlik haline getirilmeye başlandığı açıkça belirtilmeye başlanmıştır:

> Lisan, din, edebiyat, hukuk, iktisadiyat, maarif, hükümet, devlet hep millileşmektedir. Hep Türk şuur-ı millisinden mülhem olmaktadır. Bu devletin başı olan Türk, nihayet devletin hakiki sahibi olmuş ve bu sıfatla kendi mukadderatına hakim olmak, hayatının bütün şuabatına kendi dirliği kendi şahsiyetini vermek ister. Artık Türkçülük cereyanının bütün umdeleri tahakkuk etmiştir. Bize, yani Türk gençlerine, kendilerini bilen Türk ihtiyarlarına yalnız bir vazife kalıyor. Bu vazife de, Türk milli mefkuresini, Türk milli vicdanını bu kadar azimetle ifade eden, rehber etrafında toplanarak müttehid bir cephe ile, dahil ve hariçten gelen bütün seddlere göğüs germektir.[26]

Millî birliğin sağlanmasında ve Türk kimliğinin yayılmasında dil birliğine ayrı bir önem verilmiştir. Daha 1922 başlarında Maarif Vekaleti, Özel Okullar talimatnamesinde değişikliğe giderek Türkçeden farklı dillerde eğitim veren özel okulların tarih ve coğrafya derslerinin bundan böyle Türk öğretmenler tarafından Türkçe olarak verilmesi ve bu derslerin saatlerinin yeterli ölçülere çıkarılması zorunlu kılınmıştır.[27] Yakup Kadri de "Kime Türk Denilir" başlıklı köşe yazısında dil birliğinin önemine değinerek, dilin milliyette birliği sağlayan en önemli unsur olduğuna işaret etmiştir.[28] Yine ibadet dilinin Türkçe olması ve *Kuran-ı Kerim*'in Türkçeye çevrilmesi konusundaki girişimler[29] ve Türk dilinin tüm dillerin kaynağı[30]

Rumca yer isimleri de mevcut olmuştur. "Türk İsimleri", *Hakimiyet-i Milliye,* 5 Şubat 1339 (1923), S: 731, s. 3.

[26] Ahmet Ağaoğlu, "Adapazarı'nda Verilmiş Bir Konferans: Ağaoğlu Ahmet Bey'in Yeni Ocaklardaki Hitabesi", *Hakimiyet-i Milliye,* 21 Temmuz 1341 (1925), S: 1479, s. 2.

[27] "Mekteplerde Türkçe Dersleri", *Hakimiyet-i Milliye,* 4 Kanunısani 1338 (1922), S: 396, s. 2.

[28] "...Kanun nazarında Türklerle hem-hukuk olan bu vatandaşların hiçbirini içtimai sahada kendimizle hem-hal göremeyiz. Kendi aralarında konuştukları dil bizim dilimiz değildir. ...Elyevm Türkiye Cumhuriyeti'nde Rumca, Ermenice ve İspanyolca tedris edilen var mıdır? Bu mekteblerin adı Rum mektebi, Ermeni mektebi, Musevi mektebi değil midir? Şu halde demek ki, hepsine birden bila kaydü şart (Türk) unvanını bahşettiğimiz kimselerin her şeyden evvel dil itibariyle ve binaenaleyh kafa itibariyle bizimle bir olmadıkları izah ve ispata değmeyecek bir hakikattir." Yakup Kadri, "Kime Türk Denilir", *Hakimiyet-i Milliye,* 18 Eylül 1341 (1925), S: 1530, s. 1.

[29] Meclisin 21 Şubat 1923 tarihli toplantısının oldukça sert geçtiği anlaşılmaktadır. Hamdullah Suphi o gün mecliste geçen tartışmayı şu şekilde aktarıyor: "21 Şubat, TBMM'nin din namına ıslahat talep ettiği emsalsiz bir gündü. O gün din ulemamız başta olarak, *Kuran-ı Kerim*'in

olduğuna dair bir geleneği icat etme girişimleri de dil birliğinin ve dolayısıyla millî birliğin sağlanmasında önemli unsurlar olarak görülmüştür.

Siirt Mebusu Mahmut (Soydan), *Hakimiyet-i Milliye*'de "Milli Vahdet"in öncelikle doğu illerinde sağlanması için her türlü tedbirin alınması gerektiğini vurgulamış, devletin tüm kurumlarına özellikle de Türk Ocakları'na bu faaliyetlerde önemli roller düştüğünü savunmuştu:

> Kimse inkar edemez ki yakın ve uzak mazide uğradığımız bunca musibetin en büyük sebebi vatandaşlar arasındaki lisan ve mefkure ayrılığıdır. Dil ve dilin ayrılığı, dinen ve ırken bizden olan bazı cemaatleri, Türke karşı hasmane bir vaziyet altına sevk etmiştir. Cumhuriyet nesli senelerce bu acı müşahedelerin ıstırabı içinde yaşamıştır. Yeni hayat için yeni tedbirler almak, mazinin tecrübelerinden istifade etmek mecburiyetindeyiz. Bunun için hükümet gibi resmi ve hususi müesseselerimiz dikkat ve sailerinin en mühim bir kısmını Şark vilayetlerimizde teksif etmelidirler.[31]

Mahmut, dil birliğinin önemine de değiniyor; Kürtlerin yoğunlukta yaşadığı bölgeleri kastederek bu işin oralarda zorla da olsa bir an önce sağlanması gerektiğine dikkat çekiyordu:

> Dil birliğini, dilin birliğini hangi vasıtalarla temin edeceğiz? Bunu yalnız zamana bırakmak, kafi bir tedbir addolunamaz. Biraz da muhit ve anı cebretmek lazımdır. Mektepler, matbuat, ordu, Türk Ocakları ve sair hususi cemiyetler bu zeminde en mühim tesirleri gösterebilirler. Yeter ki mesaide inzibat olsun... yalnız çok mühim telakki ettiğimiz bir noktayı bu vesile ile tekrar etmeyi faideli buluyoruz: Kanaatimizce ocaklar için en müsbet ve müsemmer faaliyet sahası - Ankara ve Konya'dan ziyade - şark vilayetlerimizdir.[32]

Türkçe'ye tercümesini talep ettiler. Buna kimse itiraz edemedi. Bütün hatipler hangi meslekten ve mektepten olursa olsunlar, bu talebi ikmal ve teyid ettiler. Türk tarihinin kaydettiği en cesur, en esaslı ıslahatın sahibi olan TBMM, o gün yine en şöhretli mücadelelerinden birine habersizce başlamıştı. ... Karesi mebus-ı muhteremi Vehbi Bey 21 Şubat gününün kahramanı idi. Samimi bir halkçı olan bu mebus *Kuran-ı Kerim*'in Türkçesi için şu kuvvetli cümleyi söylemişti: Bir peygamber ki halka, anlamadığı lisanda hitap eder, halk onun dediğini nasıl anlayabilir, Türk halkına, Türkçe yazılmış *Kuran* vermeliyiz." Hamdullah Suphi, "Farkında mıyız?", *Hakimiyet-i Milliye,* 23 Şubat 1341 (1925), S: 1357, s. 1.

30 "Ana Lisanımız Diğer Lisanların da Anası mı?" *Hakimiyet-i Milliye,* 10 Temmuz 1339 (1923), S: 861, s. 2.

31 Siirt Mebusu Mahmut, "Milli Vahdet", *Hakimiyet-i Milliye,* 18 Teşrin-i sani 1926, S: 1927, s. 1.

32 Siirt Mebusu Mahmut, "Vatanda Vahdet", *Hakimiyet-i Milliye,* 22 Teşrin-i evvel 1926, S: 1901, s. 1

Büyük müsademeler oluyor

İran'a kaçmak istiyen şakiler, tersyüzü geri döndüler!

Şakiler ihata ediliyor, vaziyetleri ne İrana kaçmağa, ne de kuvvetlerimiz karşısında tutunmağa müsait değildir

Vaziyet

Ankara 8 (Telefonla)— Şarktan gelen son malûmata göre askerlerimizle şakiler arasında büyük müsademeler başlamıştır. Kıtaatın yürüyüşüne mukavemet etmek istiyen eşkiya üzerine tayyarelerimiz bomba yağdırmışlardır. Eşkiya bu şedit hareket karşısında mukavemet etmek imkânını bulamıyarak çok fazla zayiat vermiş ve İran hududuna kaçmağa teşebbüs etmişlerdir.

Fakat daha evvel hudut üzerinde kendilerini ihata eden diğer kıtaatımızın müessir ateşi karşısında kalınca müzmahil ve perişan bir hale gelerek ne yapacaklarını şaşirmişlar, küllî telefat bırakarak eski yerlerine avdete mecbur olmuşlardır.

İhata çemberi gittikçe darlaşmaktadır. Eşkiyaların hiç bir suretle hareketlerine imkân bırakılmamıştır. Vaziyetleri ne İran'a ilticalarına, ne de kahir kuvvetlerimiz karşısında tutunmağa müsait değildir. Havadan ve yerden müessir ateşimiz kendilerini tamamen mahvetmek üzeredir.

Netice çok yaklaşmıştır ve

Hükûmet bir tebliğ neşrine karar verdi

Kürt cemiyeti teşkilâtı ile bazı Ermenilerin birleştiği anlaşılıyor

II. 1930'lu Yıllar Basınında Kürt Sorunu

1920'li yılların sonu, Türk kimliği inşasında etnisite vurgusunun arttığı bir dönemin başlangıcıydı.[33] 1930'lu yıllar Türk basınında Kürt sorununa yönelik dikkat çeken ilk husus, genel bir suskunluktur. "Kürt" sözcüğünün kullanımında bile özenli davranıldığı görülmektedir. Bu durum aslında yöneticilerin sorun karşısındaki hassasiyetinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Kürt sorunu tam anlamıyla bir "eşkiyalık" sorununa indirgenmiştir. Buna göre isyancılar, Türk inkılabına karşı direnen "Şaki"ler olarak tanımlanmıştır. Dönemin en önemli iki isyanıyla (Ağrı-1930 ve Dersim-1937) ilgili basına yansıyan haberlerde bu durum açıkça görülür.

İran, Irak ve Suriye sınırlarına kadar yayıldığı anlaşılan Ağrı isyanıyla ilgili *Cumhuriyet*'te yer alan haberlerde Türk ordusu ile şakiler arasında büyük çatışmalardan bahsedilirken sorunun toplumsal boyutlarına hiç değinilmiyordu: "Şarktan gelen son malûmata göre askerlerimizle şakiler arasında büyük müsademeler başlamıştır. Kıtaatın yürüyüşüne mukavemet etmek isteyen eşkıya üzerine tayyarelerimiz bomba yağdırmışlardır. Eşkıya bu şedit hareket karşısında mukavemet etmek imkânını bulamıyarak çok fazla zayiat vermiş ve İran hududuna

[33]Yıldız, *a.g.e.*, s. 17.

kaçmağa teşebbüs etmişlerdir."[34] Bu yaklaşım, Ağrı isyanıyla ilgili yayınlanan diğer birçok haberde de devam etmişti.[35]

Times muhabirinin *Milliyet*'te yayınlanan yazısı, kısıtlı da olsa isyanın içeriği ve kapsamı hakkında bilgi veriyordu:

> Öğrendiğime göre Türklerin Kürtlere karşı harekâtının ilk safhası bitmiş addedilebilir. Bu safhayı İran'dan Türk arazisine tecavüz, Van gölünün şimalinde ciddî bir kıyam, Kürdistan'ın şimal havalisinin diğer aksamında karışıklık teşkil ediyordu. Şimdi şurası aşikârdır ki asi Kürtler Türkleri mağlup ederek müstakil bir Kürt devleti ilân edeceklerini zannediyorlardı.[36]

Atatürk'ün olaylarla ilgili değerlendirmesi de güvenlik eksenliydi. Atatürk'e göre, bu isyan "senelerden beri hariçte beslenen fesat ve tecavüz emelleri"nin işiydi. İsyanın bastırılması, "Cumhuriyetin kuvvetini ve rasanetini" herkese bir daha göstermişti. Bundan sonra ise Atatürk, isyancıların "vatandaşların her türlü saadet ve huzurunun Cumhuriyet kanunlarında ifade olunan, milli birlikte mündemiç bulunduğunu, vatan haricinden hiçbir iğfal ve tahrikin olmıyacağını" anlamış olmalarını ümit ediyordu.[37]

Şarkta ve cenupta

Cenupta da şakilerin tecavüzlerine karşı kat'i tedbirler alındı

Ağrıdağında tenkil hareketinin önüne geçmek için yapılan teşebbüsler akim bırakıldı

En azılı rüesadan Ferzendi yaralandı, elyevm Makû hastanesinde tedavi edilmektedir.

İntikam maçı

Türk inkılâbının yılmaz savunucularından Mahmut Esat Bozkurt, isyanın başarıyla bastırılmasından sonra yaptığı açıklamada, Türkiye'nin efendisinin Türkler olduğunu artık herkesin anlaması ve kabul etmesi gerektiğini ifade ediyordu: "Herkes, dostlar, düşmanlar ve dağlar, bu ülkenin efendisinin Türkler olduğunu bilmelidir. Saf Türk olmayanların, Türk anavatanında sadece bir tek hakları vardır: Hizmetkâr olma hakkı, köle olma hakkı."[38]

Kürtlerin, devletin yapısal reformlarına direnmeleri, resmî çevrelerde başta Dersim olmak üzere doğu vilayetlerinde bir dizi düzenlemenin hayata geçirilmesinin gerek-

[34] "Büyük müsademeler oluyor. İran'a kaçmak isteyen şakiler, tersyüzü geri döndüler!", *Cumhuriyet*, 09.07.1930.

[35] "Türk hudutları dahilinde tek yabancı şaki kalmamıştır", *Cumhuriyet*, 20.07.1930; "Şark'ta sükûnet devam ediyor", *Cumhuriyet*, 25.07.1930; "Hakkâri'ye akın yapan Musul Kürtleri geriye püskürtüldü", *Cumhuriyet*, 27.07.1930; "Cenupta da şakilerin tecavüzlerine karşı kat'i tedbirleri alındı", *Milliyet*, 27.07.1930; "Eşkıya Ağrı'dan inmeğe başladı", *Cumhuriyet*, 30.07.1930; "Haconun taaruzu", *Cumhuriyet*, 07.08.1930; "İran toprağına iltica eden asilerin tedariki", *Cumhuriyet*, 17.08.1930; Nihayet sıkıştılar! Ağrı'da aç kalan eşkıya teslim olmak istiyor", *Cumhuriyet*, 28.08.1930; "Ağrı'daki eşkıya tamamen tenkil ediliyor", *Cumhuriyet*, 12.09.1930.

[36] "Ağrıdağ meselesi bügünlerde neticelenecektir", *Milliyet*, 29.07.1930.

[37] *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi*, Cilt 22, Devre 3, 01.11.1930.

[38] Mahmut Esat Bozkurt, *Milliyet*, 19.09.1930.

liliğine olan inancı güçlendirmişti. Bu gereklilik aslında 1920'lerden beri hazırlanan raporlarda belirtiliyordu. Atatürk, 1935'teki meclis açılış konuşmasında doğu vilayetleri için kapsamlı bir reformun uygulanacağını haber veriyordu:

> İç idare teşkilatımızı, yurdun doğu bölgelerinden başlayarak genişletmek gereğini duymaktayız. Yeniden iki genel ispektörlük ve yeniden bazı vilayetlerin kurulması da gerekli görülmektedir. Bu arada Dersim bölgesinde esaslı bir ıslahat programının tatbiki da düşünülmüştür. Vilayetlerimizin devamlı teftişini ve müşterek işlerin bir elden tatbikini kollayan genel ispektörlerden çok faydalar bekliyoruz. Doğu vilayetlerimizin belli başlı ihtiyacı, orta ve batı illerimize demiryollarla bağlanmaktır. Şarka ilerleyen iki ana demiryolunun hızla bitirilmesini ve bunları birbirine bağlayacak yollar örüğüne şimdiden başlanmasını lüzumlu görüyoruz.[39]

Özellikle demiryolları gibi altyapı çalışmaları, bölgeye yönelik kapsamlı bir operasyona lojistik destek sağlamak için düşünülmüştü. Bizzat Atatürk, çalışmaları yakından takip etmek üzere, 1937 Haziranı'nda Erzurum'a bir gezi düzenlemişti. Hemen ardından "Cumhuriyet kanunlarına itaat etmeği menfaatlerine uygun bulmıyan aşiret reisleri, cenubdan gelen casusların da teşvikile devlete ültimatom verecek kadar küstahlık göster[diklerinden]"[40], bölgede geniş çaplı bir operasyon başlatılmıştı. *Cumhuriyet*, artık bir klasik haline gelen Dersim isyanlarının Başbakan İsmet İnönü eliyle tarihe gömülmek üzere olduğunu duyuruyordu:

> İmparatorluk devrinde müstakil alışkanlıkla hükûmete kafa tutmak istiyen bir takım reislerin müsellâh muhalefeti zabıta kuvvetinin ve nihayet ordunun tedib hareketile karşılanmıştır... Elâziz muhabirimizin sırasile göndermiş olduğu mektublar; isyan sahasında halkın ne kadar safiyane kandırıldığını göstermekle beraber; Cumhuriyet kuvvetlerinin vatanî hâdiselerde ne derece müteyakkız ve icabında ne kadar vaziyete hakim ve kahhar olduğunu isbat etmektedir. Meşhur Dersim'in klâsik isyan şekavetleri, İsmet İnönü elile tarihe gömülmektedir. Son kaya parçasına kadar çember içine alınan bu havali behemahal medenileştirilecektir.[41]

Yunus Nadi, *Cumhuriyet*'teki köşesinde Ağrı Dağı isyanını bastırarak doğu illerinde hayatı normalleştiren cumhuriyet hükümetinin şimdi de Tunceli'de kalan son arızayı yok etmek için uğraştığını yazıyordu. Nadi'ye göre sorun, dağlı bedevilerin medenileştirilmesi sorunuydu. Cumhuriyet tarihinin "kara lekesi" temizlenmek suretiyle "Türk ülkesi baştan başa yekpare ve medenî bir kül haline" getirilecekti: "Yekpare Türk vatanında küçük bir leke olan orasının adı gibi âdet ve an'aneleri de tarihe gömülerek o yalcın dağlardan halkı elinin emeğile gül gibi yaşıyan bir vatan parçası çıkacaktır."[42] Nadi'ye göre bölgedeki sorun, "hırsızlıkla havadan yaşamağı adet edinmiş ve kendi muhitlerinde serbazane hüküm sürmeğe alışmış bazı cahil reislerin", Abdülhamid döneminden kalan alışkanlıklarını devam ettirmek istemelerinden kaynaklanıyordu:

---

[39] *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi*, Cild 6, V. Devre, , 01.11.1935.
[40] "Tunceli isyanının içyüzü", *Cumhuriyet*, 16.06.1937.
[41] "Taarruz emri bekleniyor", *Cumhuriyet*, 16.06.1937
[42] Yunus Nadi, "Tunceli vilâyetimizin ıslahı ve medenileştirilmesi", *Cumhuriyet*, 17.06.1937.

> Unsuru unsura boğdurmağı bir siyaset sanmış olan Abdülhamid de şark vilâyetlerinde teşkil ettiği Hamidiye alaylarile adeta derebeyliğe, zulme, tahakküme ve şekavete resmi devlet forması giydirmiş oluyordu... Derebeyleri, seyidler, şeyhler bir kısım zavallı halkın başına belâ olarak oralarda kendi kendilerine bir nevi devlet ve hükûmet nüfuzu ile hüküm sürüyorlardı. Bu ortaçağ nizamını bozup düzeltmek istediğiniz zaman esası eşkiyalığa müstenid bir takım menfaatleri ihlâl etmiş olacaktınız, ve binaenaleyh silâhlı mukabelelere varıncaya kadar mukavemetin çeşidlerile karşılaşmış bulunacaktınız. Mukavemetle karşılaşmıyalım diye bu türedi derebeylerinin orada hükûmet otoritesine faik olarak yütütmeğe çalıştıkları hüküm ve nüfuzu olduğu gibi bırakabilir miydik?[43]

Dönemin birçok yazarı gibi[44] Asım Us da Yunus Nadi'nin fikirlerini paylaşıyordu. Us, cumhuriyet hükümetinin yol, okul ve karakoldan mahrum kalmış Tunceli'yi "memleketin diğer kısımları ile aynı medenî seviyeye getirmek için" imar ve emniyet programı başlattığını fakat bazı "eşkıya sergerderleri" tarafından bunun engellendiğini yazıyordu.[45] Us'a göre Kürtlüğün ve Kürtçe'nin olmadığı yerde zaten Kürt sorunundan bahsedilemezdi.[46]

Kurun, olayların basına yansıması sonrasında sorunun tarihsel ve sosyal yönünü aydınlatmak amacıyla "Dersim meselesi nedir?" başlıklı bir yazı dizisi yayınlamıştı. Yazı dizisinde coğrafyanın ve bölge halkının sorunlarına dikkat çekiliyordu:

> Dersim'de 50.000 kadar nüfus vardır. Ahalinin ekserisi Alevidir. Hepsi Türktür. Kürdçe konuşanlarda vardır... Arazinin şu tarzda taksimine dikkat edilirse Dersim mıntıkasında ziraat edilen toprağın ne kadar az olduğu derhal anlaşılır. Orman ve otlak olan yerler de sarp dağların bilhassa şimal kısmındadır. Buralarda yol olmadığından yerlilerden başka kimse çıkamaz. Bu dağlarda oturan ahali yarı vahşi bir haldedir.[47]

Cumhuriyet hükümeti, kendini ağaların baskısından koruyamayan "bu zavallı halkı daha yakından vesayeti altına almağı" kararlaştırmıştı.

Bunun için bölgeye genel vali sıfatıyla atanan ve normal şartlarda ancak meclis kararıyla infaz edilen idam hükümlerinin "kendi emri icrası salâhiyetini de haiz" Korgeneral Hüseyin Abdullah Alpdoğan iki yıldır bölgedeki çalışmalarına devam ediyordu. Korgeneral Alpdoğan, çalışmalarına sadece ceza ve tedip yoluyla devam etmek yerine, bölgedeki kötülüklerin en önemli iki sebebi olan işsizlik ve cehalete de çözüm bulmayı kendine görev bilmişti. Bunun için aşiret reislerini ve halkın ileri

---

[43] Yunus Nadi, "Maksad tenkil değil demdindir", *Cumhuriyet*, 18.06.1937.

[44] Örneğin Haydar Rüştü Öktem sorunu benzer ifadelerle değerlendiriyordu: "Fakat şimdi bu soyguncu reislerin karşısında o dağlardan daha sarp olan Cumhuriyet Hükümetinin otoritesi şahlanmıştır. O dağlar aşılacak, o dereler elenecek ve ellenecek, o mağaralarda ve inlerde çöreklenen yılanların başı ezilecektir". Haydar Rüştü Öktem, "Tunceli-Dersim harekâtımız ve programımız", *Anadolu*, 18.06.1937; Asım Us, "Dersim meselesi", *Kurun*, 16.06.1937; Ahmet Emin Yalman, "Yüz senelik Dersim işi şifa yolunda", *Tan*, 15.06.1937.

[45] Asım Us, "Dersim hâdiseleri etrafında", *Kurun*, 18.06.1937

[46] Asım Us, "Kürtlük yok, yalnız Türklük var", *Kurun*, 26.10.1937.

[47] "Taş kovuklarla mağaralar içinde yaşayan insanlar", *Kurun*, 18.06.1937.

gelenlerini yanına çağırıyor ve onlara Kürt değil Türk olduklarını, konuştukları dilin ise Kürtçe değil dağ Türkçesi olduğunu anlatıyordu:

4 — KURUN 18 HAZİRAN 1937

Dersim meselesi nedir: 2

Taş kovuklarla mağaralar içinde yaşayan insanlar

Dersimde 50,000 kadar nüfus vardır. Ahalinin ekserisi Alevidir. Hepsi Türktür. Kürdçe konuşanlar da vardır.

Dersim mıntakasının genişliği (13,460) kilometre murabbaı, (14,116,200) dönümdür. Bu da şu suretle parçalara ayrılmıştır:

Dönüm	
5,219,000	Ziraat edilen arazi
8,187,000	Dağlık ve taşlık
560,000	Otlak
150,000	Orman.

Arazinin şu tarzda taksimine dikkat edilirse Dersim mıntakasında ziraat edilen toprağın ne kadar az olduğu derhal anlaşılır. Orman ve otlak olan yerler de sarp dağların bilhassa şimal kısmındadır. Buralarda yol olmadığından yerlilerden başka kimse kolayca çıkamaz. Bu dağlarda oturan ahali yarı vahşi bir haldedir.

Vaktile imparatorluk devrinde aslında dersimli olan Fikri paşa isminde bir zat buraya vali olarak gönderilmiş. Masrafı devlet tarafından ödenmek suretile burada mektebler yaptırmağa başlamış, fakat ahali yapılan mekteblere çocuklarını göndermemiş. Halkı bu iptidai hayattan kurtarmak çaresi bulunamamış.

Karaballı aşiretinden Mahmud ve Koç uşağından kör Şeyid Han ağalar

Bu dağlarda gezecek kimse, büyük köye tesadüf edemez. Buralarda en büyük köy, biribirlerinden uzak yerlere kurulmuş, en çok on, on iki evden ibarettir. Bu evlerde de yazın kimse yoktur. ...

Tunceli mıntakası genel müfettişi Korgeneral Abdullah

mamak için her vakit hükûmet kuvvetlerine karşı az çok mukavemet göstermiştir.

Meselâ imparatorluk devrinin son zamanlarında, meşrutiyet inkılabının ilânı sıralarında Dersimde bir isyan olmuştur. O zaman isyan eden ve Ovacik civarındaki Osmanlı kıtalarını muhasaraya gelen dersimlilerin başında Seyid Rıza isminde bir derebeyi kumanda ediyordu. Dersimlilerin tedibi için Abdülhamid irade çıkardı. İcabeden mikdarda asker kuvveti sevkedildi. Tedib harekâtı başladığı sırada meşrutiyet ilân olundu. Bunun üzerine askeri harekât tatil edildi. Dersim vaziyeti de eski halinde kaldı.

Dersim muhitinde bu türlü isyan hareketleri zaman zaman tekerrür etmiştir. Yahud bu muhitte yer tutan bir takım eşkiya sergerdeleri yanlarına aldıkları şerirlerle civar vilâyetlere sarkıntılık ederek namuslu halkın mallarını sürüp götürmeği âdet haline getirmişlerdir. Bu gibi hâdiselere karşı icabettiği zaruretlerle her devirde bir takım tedib ve tenkil tedbirleri alınmıştır. Fakat Başvekil İsmet İnönünün Büyük Millet Meclisi kürsüsünden söylediği gibi bu maksadla yapılan hareketler hep (Sel hareketi) olmuştur. Yani tedib ve tenkile memur olan askeri kuvvetler Dersim mıntakasının bir başından girip öbür başından çıkmış, tesadüf ettiği mukavemet kuvvetlerini ezmiş, sonra gene bu mıntakadan çekilip gitmiştir. Dersimin asıl azılı eşkiyasının ise bu türlü tedib kuvvetleri karşısında evvel ve ahır iltica edeceği bir yer vardır: (Kutu deresi).

Hükûmetin tedib kuvvetleri Dersim mıntakasında iken bu azılı eşkiya (kuş uçmaz, ğolan yürümez) cinsinden üç bin metre yükseklikte bu sarp kayalar arasında saklanır, sonra askeri kuvvetler çekilip gittikten sonra tekrar meydana çıkarlar ve eski fenalıklarında devam edip giderler.

Onun için şimdiye kadar Dersim mıntakasında yapılan ıslahat hareketlerinin hiç biri devamlı bir netice vermemiştir. Cumhuriyet hükûmeti öyle yarım tedbirlerle iş görmek itiyadında olmadığı için bir kaç sene evvel Dersim meselesini eline aldığı zaman esaslı bir tedbir düşünmüştür.

O zaman hatıra gelen ve ehemmiyetle mevzuu bahsedilen tedbirlerden biri şu idi: Dersimi memleket içinde iskân için memnu bir mıntaka ilân etmek...

Malûmdur ki altı, yedi sene evvel hükûmet (Ağrı dağı) vaziyetini bu suretle halletmişti. Evvelce Şarkta yarısı İran, yarısı Türkiye hududu içerisinde olan Ağrıdağı dahi büyük bir eşkiya yatağı idi. Bu dağda tahassun eden eşkiya bizim hududlarımız içinde halkın mallarını soyduktan sonra dağa çekilirlerdi. Hükûmet tarafından tedib kuvvetleri gidince dağın İran hududu içinde olan taraflarına kaçarlardı. Ağrıdağı dahi haddizatinde gayet sarp olduğundan esaslı bir tedbir alınmadıkça bu dağın temizlenmesine imkân bulunmıyacağı anlaşılmıştı. Nihayet

Dersimli ağalardan Koç uşağından Cafer ve Miço ağalar

bu esaslı tedbir alındı. 'Askeri ha-

Tunceli ahalisinden bir takımının Kürd olduğuna dair ortada bir söz vardır. Bu söz yanlıştır. Tunceli'de Kürt yoktur. Bu ahalinin aslı vaktile Horosan'dan gelmiş olan Türk kabileleridir. Buradaki kabilelerin isimlerine dikkat edilirse

hepsinin Türk olduğu derhal anlaşılır, hatta kabile isimleri de Türkçedir. Ahalinin tarikatta okudukları nefesler, ilâhiler kâmilen Türkçedir. Yalnız Selçukiler devrinde devletin resmi dili Farsî olduğu için bunların arasına Farsça karışmış ve Türkçe ile birleşerek bozuk bir dil hasıl olmuştur ki buna Kürdçe denilmektedir. Hakikatte bu dil dağ Türkçesidir. Kürd ve Kürdçe yoktur. Tunceli ahalisi kanca Türk olduğu gibi dilleri de Türkçedir. Yapılacak şey bu dilden yabancı kelimeleri kaldırarak tasfiye etmek ve halis Türkçe konuşmağı öğretmektir. Ben size lâzım olduğu kadar her yerde mektep açacağım. Çocuklarınıza Türkçe okuyup yazmak öğreteceğim. Fakat çocuklar için mektepten evvel iki terbiye yeri vardır. Biri ana kucağı, öteki asker ocağıdır. Mektepten evvel çocuklarınızı Türkçe öğretmeğe çalışmalısınız."[48]

Mazhar Aren ise sorunun eğitimle de çözülebileceğine inanmıyordu: "Desek ki okutup yazmakla -bir asırda bu ırkın vahşetini, hunharlığını, iptidaliğini ve atavik seciyesini yenebileceğiz... Fakat bu kartal yuvasında medenî adam yavrusu büyümez ki." Aran, eğitim veya imar faaliyetleriyle zaman kaybetmek yerine bölgeyi bütünüyle boşaltmayı ve "en büyük zevki ağasını büyütmek, yahut şeyhini beslemek" olan Dersimlileri medeni insanların arasında (örneğin yardımcılara muhtaç köylerde) yaşatmayı teklif ediyordu: "Bunlar müterakki köylere ikişer hane olarak verilmiş olsa hem şekavetten, hem cehaletten, sık iğfal olunmaktan kurtulurlar." Dolayısıyla Aren'e göre en önemli iş, sorunu doğru tespit etmekten geçiyordu. Hükümet ise bunu yapmayarak zaman kaybediyordu. Hükümetin diğer bir hatası ise Dersimlileri Türk sanmasıydı. Aren'e göre, bu insanların Türk sayılması Türklüğe hakaret gibi bir şeydi: "Dersimlileri Türk sananlar var... Ben onları hiçbir zaman Türk sanmıyorum. Türkte bedevilik, iptidailik, vahşet, merhametsizlik ve kan içicilik seciye halinde mevcut olamaz... Bundan başka antropolojik evsafile Türk başkadır, Dersimli başkadır; Türkçe başkadır, Zaza dili başkadır..."[49]

Fakat basında yer alan genel kabul Tunceli'nin Türk olduğu yönündeydi. Dersim'in "Aslan Türk"-lüğünü kanıtlamak amacıyla uzun yazılar kaleme alınıyordu.[50] Hatta zaman zaman basında yer alan bazı haberlere göre bölge insanı, onları Kürt kabul eden bu gibi ifadelere çok üzülüyorlar ve zaman zaman tepki gösteriyorlardı. Örneğin Tunceli-Ovacık bölgesi ileri gelenleri böylesi bir rahatsızlığı dile getirmek amacıyla ilgili yerlere protesto telgrafları göndermişlerdi:

Kürtlük yok, yalnız Türklük var

Kürtçe denilen dil Türkçe ile Farsçanın birleşmesinden hasıl olmuştur ve hakikatte "Dağ Tükçesi„ dir.

Doğu illerimizde artık bir tek vukuat olmuyor

[48] "Kürtçe denilen şey, bozulmuş ve Farsça ile karışmış Türkçedir!", *Kurun*, 20.06.1937.
[49] Y. Mazhar Âren, "Tunceli (Dersim) meselesinde hakikatle yüzyüze", *Cumhuriyet*, 29.06.1937.
[50] Ömer Kemal Ağar, "Tuncelinin türklüğü orta asyanın ve anadolunun türklüğü kadar eskidir", *Kurun*, 20.09.1937.

Cumhuriyet gazetesinin 21 Ağustos tarihli nüshasından itibaren Dersim hatıraları diye bir tefrika çıkarmakta olduğunu ve yazılarda kazalarımız halkına Kürt denilmekte ve bunların Türk camiasından hariç bir muhit olarak göstermekte olduğunu teessürle gördük.. Atalarımızın aslı nesli tarihten meydandadır. Hala halkımızın taşıdığı atlar ve âdetlerimiz Türk ırkına mensup olduğumuzu açıkça göstermektedir. Biz kürt diye bir millet tanımıyoruz. Türküz ve Türklükle öğünürüz. Bazı gafillerin delâletile isnat edilmek istenilen kürtlük unvanını kemali ciddiyetle reddediyoruz.[51]

İki telgraf

"Biz Kürt değiliz, halis Türküz!"

Matbuat cemiyetine iki muhtelif yerden ve bir çok imzalarla iki telgra fgelmiştir. Ayni mealde olan bu telgrafların bir nüshasını aşağıya alıyoruz:

Ovacık, 29 — Cümhuriyet gazetesinin 21 ağustos tarihli nüshasından itibaren Dersim hatıraları diye bir tefrika çıkarmakta olduğunu ve yazılarda kazalarımız halkına Kü:: denilmekte ve bunların Türk camiasından hariç bir muhit olarak göstermekte olduğunu teesürle gördük..

Başbakan İsmet İnönü, Eylül ayında mecliste yaptığı konuşmada elebaşlarının ele geçirilerek isyanın bastırıldığını ve böylece Dersim sorununun da çözüme kavuştuğunu duyuruyordu.[52] Atatürk de mecliste yaptığı konuşmada Türkiye'yi çağdaş uygarlık seviyesine taşıma yolundaki bütün engellerin ortadan kaldırıldığını söylüyordu: "Milletimizin lâyık olduğu yüksek medeniyet ve refah seviyesine varmasını alıkoyabilecek hiçbir engel düşünmeğe yer bırakılmadığını ve bırakılmayacağını huzurunuzda söylemekle bahtiyarım. Tunceli'deki icraatımız neticeleri, bu hakikatin yakin ifadesidir." Atatürk, Cumhuriyet Türkiye'sinde yaşayan bütün insanların "Cumhuriyet kanunlarının eşit şartları altında kendileri için hazırlanan hürriyet, refah ve saadet imkânlarından" azami ölçüde faydalandıklarını duyuruyordu.[53] Dönemin en demokrat yazarlarından Ahmet Emin Yalman bile Tunceli isyanının bastırılmasıyla en yüksek medeniyet ve refah seviyesine varmak için mücadele eden Türk milletinin önündeki son engelin de aşıldığını düşünüyordu: "Tunceli, mazinin önümüze çıkarabildiği son engeldi. Bunu da bir taraftan kudret, bir taraftan da cahillere karşı azamî şefkat göstermek suretile ortadan kaldırdık."[54]

Basına yansıyan görüşlerden anlaşılacağı üzere cumhuriyetin yönetici kadroları, rejime muhalefet eden oluşumları, muasır medeniyet seviyesine ulaşmak yolunda bir engel olarak görmüştü. "İnkılap dönemlerinin kendine özgü koşulları" mantığıyla, askeri çözüm tek seçenek olarak düşünülmüş, sorunun kaynağındaki "kimlik" olgusu ise görmezden gelinmişti.

Erken cumhuriyet dönemi kimlik politikalarının bir sonucu olarak gelişen ve hâlâ çözülemeyen Kürt sorunu, günümüzde çok boyutlu bir şekilde tartışılmaktadır.

---

[51] "Biz Kürt değiliz, halis Türküz!", *Vakit*, 02.09.1933.

[52] *Ayın Tarihi*, Sayı: 46, 1-30 Eylül 1937, s.24-26.

[53] *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi*, Devre 5, Cild: 20, 01.11.1937, s. 3.

[54] Ahmet Emin Yalman, "Türk ideolojisinin yolu", *Tan*, 04.11.1937.

6 — KURUN 25 HAZİRAN 1937

Dersim meselesi nedir? : 4

Elâzizde sinema seyreden Dersimli sergerde: Seyid Rıza

2000'li yıllar Türkiyesi'nde bu sorun kimi çevrelerce hâlâ bir "asayiş" ve "istihdam" meselesi olarak algılanmaya devam etmektedir. Konuya demokrasi perspektifinden bakanlar, sorunun asıl kaynağını ulusal kimlik inşasında vatandaşların türdeşliğini Türklük üzerinden sağlama girişiminde bulmaktadırlar. Bu yaklaşıma göre, kimlik tanımlamasında etnik çağrışımlar yapan öğelere son veren yeni bir anayasanın yapılması sorunun çözümüne katkı sağlayacaktır.

Öte yandan konuya sadece Kürtler açısından da yaklaşmamak gerekir. Araştırmaya konu olan süreç sadece Kürtleri değil, Türklük tanımı dışında kalan Türkiye'deki diğer farklı etnik ve dinsel grupları da derinden etkilemiş ve etkilemeye de devam etmektedir. Farklı etnisite ve kültürlerin baskı altına alındığı otoriter bir ulusçuluk anlayışı, vatandaşlarının kültürel anlamda da eşit değere sahip olduğu bir devlet yaratma olasılığını Türklük lehine ortadan kaldırmıştır. Bu durum ise mağdurların belleğinde devlete karşı güvensizliği ve yabancılaşmayı kalıcı hale getirmiştir. Erken cumhuriyet döneminde Kürt sorununun analizinde tekrar edilen "güvenlik ve geri kalmışlık" söylemi ise cumhuriyet tarihi boyunca eğitim kurumları ve basın yoluyla kuşaklar boyu tekrar edilerek bir ezbere dönüşmüştür. Sorunun empati ve diyalog yoluyla çözülebilmesi kalıcı bir barış dilinin geliştirilmesinin ön koşulu gibi görünmektedir. Bir tabu haline dönüşmüş olan "yukardan bakış" yerine, "aşağıdan bakış", olayları çok yönlü izleme imkânı da kazandıracaktır.[55] 2000'li yıllar Türkiye'si ezberlerin bozulduğu, sorunun cumhuriyet tarihinde olmadığı kadar çok boyutlu tartışıldığı bir olgunluğa erişmiştir. Bu durum ise kalıcı bir barışa dair umutları da cesaretlendirmektedir.

---

[55] Örneğin Şeyh Sait ve Seyyit Rıza'nın çeşitli vesilelerle kaleme aldıkları mektuplar, olayların mağdurlar gözündeki manzarasını sunmakta ve sorunun asimilasyon ve kimlik yönüne işaret etmektedir: "Yıllardan beri Türk devleti Kürt halkının asimile etmeye çalışıyor ve bu amaç uğrunda Kürt halkını eziyor, Kürtçe gazeteleri ve yayınları yasaklıyor, ana dillerini konuşan insanlara işkence ediyor, zorla ve sistematik olarak göçler örgütlüyor..." Seyit Rıza'nın İngiltere, Fransa, ABD dışişlerine ve Milletler Cemiyeti'ne gönderdiği mektuptan aktaran, Hans-Lukas Kieser, *Iskalanmış barış. Doğu Vilayetleri'nde misyonerlik, etnik kimlik ve devlet 1839-1938*, İletişim, İstanbul, 2005, s. 582.

Kaynakça

Araştırma-İnceleme Eserler

Akçura, Yusuf (2005). *Üç tarz-ı siyaset,* Lotus Yayınevi, Ankara.

Atatürk, Mustafa Kemal (1993). *Eskişehir-İzmit Konuşmaları (1923),* Kaynak Yayınları, İstanbul.

Bozarslan, Hamit (2007). "Türkiye'de Kürt milliyetçiliği: Zımnî sözleşmeden ayaklanmaya (1919-1925)", *İmparatorluktan cumhuriyete Türkiye'de etnik çatışma,* Ed. Eric Jan Zürcher, İletişim Yayınları, İstanbul.

Hroch, Miroslav (2011). *Avrupa'da Milli Uyanış: Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi,*(Çev. Ayşe Özdemir), İletişim Yayınları, İstanbu.

Kieser, Hans-Lukas (2005). *Iskalanmış barış. Doğu Vilayetleri'nde misyonerlik, etnik kimlik ve devlet 1839-1938,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Kirişçi, Kemal - Gareth M. Winrow (2010). *Kürt Sorunu Kökeni ve Gelişimi,* Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Oran, Baskın (2008). *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Özkırımlı, Umut (2008). *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış,* Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Perinçek, Doğu (1999). *Kemalist Devrim 4: Kurtuluş Savaşı'nda Kürt Politikası,* Kaynak Yayınları, 2. Basım, İstanbul.

Yıldız, Ahmet (2007). *"Ne mutlu Türküm diyebilene" Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1918-1938),* İletişim Yayınları, İstanbul.

Basın

Hakimiyet-i Milliye

"Kürdistan Ahvali" *Hakimiyet-i Milliye,* 10 Kanun-ı sani 1336 (1920), S. 1.

"Hudut Meselesi" *Hakimiyet-i Milliye,* 24 Kanunusani 1336 (1920), S. 4.

"Urfa ve Kürdistan Ahvali", *Hakimiyet-i Milliye,* 6 Şubat 1336 (1920), S: 7.

"Aşairin Vatanperverliği", *Hakimiyet-i Milliye,* S: 9.

"Asrın Prensipleri" *Hakimiyet-i Milliye,* 21 Şubat 1336 (1920), S. 10.

"Kürdistan ve Sulh Konferansı", *Hakimiyet-i Milliye,* 3 Mart 1336 (1920), S.13.

Sadık Bey. "Kürdistan ve Sulh Konferansı", *Hakimiyet-i Milliye,* 3 Mart 1336 (1920), S.13.

"Kürtlerin Sadakati", *Hakimiyet-i Milliye,* 17 Nisan 1336 (1920), S. 22.

"İngilizlerin İslam Siyaseti", *Hakimiyet-i Milliye,* 20 Nisan 1336 (1920), S. 23.

"Mekteplerde Türkçe Dersleri", *Hakimiyet-i Milliye,* 4 Kanunısani 1338 (1922), S. 396.

"Türk İsimleri", *Hakimiyet-i Milliye,* 5 Şubat 1339 (1923), S: 731.

"Ana Lisanımız Diğer Lisanların da Anası mı?" *Hakimiyet-i Milliye,* 10 Temmuz 1339 (1923), S. 861.

Hamdullah Suphi, "Farkında mıyız?", *Hakimiyet-i Milliye,* 23 Şubat 1341 (1925), S. 1357.

Mahmut Esat, "Şeyh Said'in Esareti", *Hakimiyet-i Milliye,* 18 Nisan 1341 (1925), S. 1403.

Siirt Mebusu Mahmut,"Türkiye'de Bir Kürtlük Meselesi Var mıdır?", *Hakimiyet-i Milliye,* 22 Haziran 1341 (1925), S. 1457.

"Kürt Cemiyeti Bize Müslüman Barbarlar Diyor: Şark'ta Şeriat Kelimesiyle Oynayan Bu Vatan Hainleri Hıristiyanlık Aleminde Dinlerini İnkarla İşe Başladılar", *Hakimiyet-i Milliye,* 28 Haziran 1341 (1925), S. 1462.

Ahmet Ağaoğlu, "Adapazarı'nda Verilmiş Bir Konferans: Ağaoğlu Ahmet Bey'in Yeni Ocaklardaki Hitabesi", *Hakimiyet-i Milliye,* 21 Temmuz 1341 (1925), S: 1479.

Mahmut Esat Bozkurt, "Şark İsyanı'nın Gayesi Ne İdi?", *Hakimiyet-i Milliye,* 28 Temmuz 1341, S 1485.

Siirt Mebusu Mahmut, "Kürtlük ve Kürdistan?", *Hakimiyet-i Milliye,*11 Eylül 1341,S. 1524.

Yakup Kadri, "Kime Türk Denilir", Hakimiyet-i Milliye, 18 Eylül 1341 (1925), S. 1530.

Siirt Mebusu Mahmut, "Vatanda Vahdet", *Hakimiyet-i Milliye,* 22 Teşrin-i evvel 1926, S. 1901.

Siirt Mebusu Mahmut, "Milli Vahdet", *Hakimiyet-i Milliye,* 18 Teşrin-i sani 1926, S. 1927.

Cumhuriyet

"Büyük müsademeler oluyor. İran'a kaçmak isteyen şakiler, tersyüzü geri döndüler!", *Cumhuriyet,* 09.07.1930.

"Türk hudutları dahilinde tek yabancı şaki kalmamıştır", *Cumhuriyet,* 20.07.1930;

"Şark'ta sükûnet devam ediyor", *Cumhuriyet,* 25.07.1930.

"Hakkâri'ye akın yapan Musul Kürtleri geriye püskürtüldü", *Cumhuriyet,* 27.07.1930.

"Eşkıya Ağrı'dan inmeğe başladı", *Cumhuriyet,* 30.07.1930.

"Haconun taaruzu", *Cumhuriyet,* 07.08.1930.

"İran toprağına iltica eden asilerin tedariki", *Cumhuriyet,* 17.08.1930.

"Nihayet sıkıştılar! Ağrı'da aç kalan eşkıya teslim olmak istiyor", *Cumhuriyet,* 28.08.1930.

"Ağrı'daki eşkıya tamamen tenkil ediliyor", *Cumhuriyet,* 12.09.1930.

"Tunceli isyanının içyüzü", *Cumhuriyet,* 16.06.1937.

"Taarruz emri bekleniyor", *Cumhuriyet,* 16.06.1937.

Yunus Nadi, "Tunceli vilâyetimizin ıslahı ve medenileştirilmesi", *Cumhuriyet,* 17.06.1937.

Yunus Nadi, "Maksad tenkil değil demdindir", *Cumhuriyet,* 18.06.1937.

Y. Mazhar Âren, "Tunceli (Dersim) meselesinde hakikatle yüzyüze", *Cumhuriyet,* 29.06.1937.

Diğer Gazeteler

"Cenupta da şakilerin tecavüzlerine karşı kat'i tedbirleri alındı", *Milliyet,* 27.07.1930.

Mahmut Esat Bozkurt, *Milliyet,* 19.09.1930.

"Ağrıdağ meselesi bügünlerde neticelenecektir", *Milliyet,* 29.07.1930.

"Biz Kürt değiliz, halis Türküz!", *Vakit,* 02.09.1933.

Ahmet Emin Yalman, "Yüz senelik Dersim işi şifa yolunda", *Tan,* 15.06.1937.

Asım Us, "Dersim meselesi", *Kurun,* 16.06.1937.

Haydar Rüştü Öktem, "Tunceli-Dersim harekâtımız ve programımız", *Anadolu,* 18.06.1937.

Asım Us, "Dersim hâdiseleri etrafında", *Kurun,* 18.06.1937.

"Taş kovuklarla mağaralar içinde yaşayan insanlar", *Kurun,* 18.06.1937.

"Kürtçe denilen şey, bozulmuş ve Farsça ile karışmış Türkçedir!", *Kurun,* 20.06.1937.

Ömer Kemal Ağar, "Tuncelinin türklüğü orta asyanın ve anadolunun türklüğü kadar eskidir", *Kurun,* 20.09.1937.

Ayın Tarihi, Sayı: 46, 1-30.09.1937.

Ahmet Emin Yalman, "Türk ideolojisinin yolu", *Tan,* 04.11.1937.

Zabıt Ceridesi

T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Cild 6, V. Devre, , 01.11.1935.

T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Cild: 20,Devre 5, 01.11.1937.

T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Cild 22, Devre 3, 01.11.1930.

Özet: İşgale karşı ortak bir millî cephenin hayati öneme sahip olduğu millî mücadele döneminde, lider kadrolardaki hâkim anlayış "çeşitlilik içinde birlik" idi. Millî mücadelenin en önemli yayın organlarından biri olan Hakimiyet-i Milliye'de "Kürt meselesi" kapsamında kaleme alınan yazılardan bu anlayışı okumak mümkündü. Bu anlayış, Kürt meselesini devletin öncelikli gündemine taşıyan Şeyh Sait İsyanı'ndan sonra yerini "Türklük içinde birlik" söylemine terk etmeye başlamıştı. Ağrı ve Dersim isyanlarının yaşandığı 1930'lu yıllara gelindiğinde ise Kürt meselesi özetle "geri kalmışlık" ve "eşkiyalık"tan kaynaklanan bir sorun olarak dönemin basınında yerini alacaktı. Bu çalışmada, Millî Mücadele'den Atatürk'ün ölümüne kadar geçen sürede Kürt meselesine ilişkin, Hakimiyet-i Milliye ve Cumhuriyet gibi iktidara yakınlığıyla bilinen gazetelere yansıyan görüşlerin bir panoramasının sunulması amaçlanmıştır.

Anahtar sözcükler: Kürt sorunu, Basın, Millî Mücadele, Erken Cumhuriyet, Ulus, Kimlik.

Construction of Recital: Kurdish Issue in Print Media of National Struggle and Early Republican Periods

Abstract: During the period of Turkish national struggle, uniting under a common national goal to end the the foreign occupation was vital. The dominant principle of leaders was "unity in diversity." It was possible to observe this principle in the articles on the "Kurdish issue" appeared in Hakimiyet-i Milliye, one of the most important newspapers of the time of the national struggle. After Sheikh Said rebellion that had brought the Kurdish issue to the state's primary agenda, this principle was replaced by the thought of "unity within Turkishness." In the 1930s, the years of Ağrı and Dersim rebelions, Kurdish issue would appear in the press as a problem caused by "backwardness" and "brigandage". This study aims to present a panaroma of the views on Kurdish issue that were revealed in the newspapers such as Hakimiyet-i Milliye and Cumhuriyet, dailies that were known for their closeness to the government in the period beginning from the national struggle to the death of Ataturk.

Key words: The Kurdish issue, media (press), national struggle, early republic, nation, identity.

Darülfünun Psikiyatri Hocasından İnkılâp Dersleri ya da Kemalizm'in Bu Kertesi: (Ord. Prof.) Dr. Mustafa Hayrullah ve *Gazi İnkılâbının Psikolocisi* (1933)*

Mehmet ÖZDEN**

Yaratmak ve yaşatmak ancak dehâlara nasibolur bir haslattır. Gazi hazretleri bir dâhidir; ve dâhi daima inkılapçıdır. Bu sebepten cemiyetle daima savaştadır. Dileği camiayı bozmak, dağıtmak değildir; fakat çerçevesini değiştirmek, başka kalıba sokmak, ona yeni hayat üfürmektir.
(Dr. M. Hayrullah, *Gazi İnkılabının Psikolocisi*, İstanbul, 1933: s. 24)

Türkiye Cumhuriyeti elitist bir cumhuriyettir ve onun elitleri yüksek okul diplomalı son dönem Osmanlı memurlarıdır. Mezkur elitler 1920'lerin kaotik ortamında Mustafa Kemal Atatürk'ün politik-kültürel tercihleri tarafından yönlendirildiler. Şüphesiz ki bu tercihler boşlukta şekillenmemişti. Jön Türk havuzunda toplanan Türk politik eliti, zaten Osmanlı monarşisine; hanedanın temsil ve geleneklerine karşı tenkitler geliştirmişlerdi. Mustafa Kemal, Jön Türk tenkitçiliğini "Müstebid"in şahsî zavallılığı"ndan Cumhuriyetçilik gibi politik bir ilkeye taşıyan ve hem de bu eleştirinin emrine politik güç veren yegane isimdi. O, saltanat, hilafet, eski kaligrafi, Hafız Post nağmeleri gibi eski rejimin kadim kurumlarını tasfiye etmekle yetinmedi, Jön Türkler olarak bilinen kendi kuşağından kimi unsurları kendi iktidar modeli etrafında toplayabildi. Onlardan biri, bu makalenin konusu olan Dr. Mustafa Hayrullah'dır. Hayrullah Bey'in aşağıda verilen öyküsü, Cumhuriyeti kuran elitlerin hikayeleriyle paralellikler taşır:

* Katkılarından dolayı Özhan Kapıcı'ya teşekkür ederim.
** Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü

Dr. Diker (Mustafa Hayrullah): 1875'de İstanbul'da doğmuştur. Şehremaneti memurlarından Mehmed Salih Efendi'nin oğludur. İlk, orta ve lise tahsillerini Üsküdar Rüstem Paşa İptidai Mektebi'nde, Fatih Askeri Rüştiye'sinde, Mülkiye İdadisi'nde bitirdikten sonra da 1897 senesinde yüzbaşı rütbesiyle Askeri Tıbbiye'den diploma almıştır.

Mektepten çıktıktan sonra, sırasıyla bir sene Manastır Askeri Hastahanesi'nde, 1898'de İşkodra Fırkası'na mensup bir tabur tabipliğinde, 1900'de Kastamanu Vilayeti frengi mücadele tabipliğinde, 1905'de Bahriye Merkez Hastahane'sinde vazife görmüştür. 1910'da akliye ve asabiye hastalıkları ihtisasını yapmak için Paris'e gitmiş, orada tam üç sene müddetle çalışmıştır. Paris'te bulunduğu üç senenin ilk yılında Paris Üniversitesi Tababet-i Adliye ve Akliye Enstitüsü'ne girerek Prof. Gilbert Ballet'in servisinde akıl hastalıkları tahsil ettiği gibi aynı zamanda enstitünün bütün derslerini takip etmiş ve kanuni imtihanlarını muvaffakiyetle verdikten sonra adli tıp diplomasını almıştır. Diğer müteakip iki senesini de Prof. Dejerine, diğer taraftan Dr. Magnan ve Dupre'ye mülâzemet ederek sinir hastalıkları ihtisasını kazanmıştır. Memlekete döndükten sonra, Bahriye Merkez Hastanesi akliye ve asabiye mütehassıslığına ve bir müddet sonra adli tıp müşâhedehanesi mütehassıslığına tayin olan Dr. Mustafa Hayrullah Diker, Birinci Cihan Harbi sonralarında rütbesi firkateyn tabipliğine terfi etmiştir.

1924'de İstanbul Darülfünun Tıp Fakültesi sinir hastalıkları muallimliğinin kaldırılması üzerine askerlik vazifesinden albay iken ayrılmış ve tedris hayatına geçmiştir.

Darülfünun'un lağvıyla üniversitenin teşkilinde, aynı unvanı ile kürsüsü muhafaza edilmiş, 1936'da profesörlük unvanı ordinaryüslüğe çıkarılmıştır.

1939 senesine kadar fakültede talebe yetiştirmekle meşgul olan Dr. Mustafa Hayrullah Diker, yaş haddi sebebiyle ordinaryüslükten emekliye ayrılmış, 1941'de Kastamonu Mebusluğuna ve yedinci devrede İstanbul Milletvekilliğine seçilmiştir.

Profesör Dr. Hayrullah Diker'in, Tababet-i Adliyey-i Mecani, Freud'un Psikolojyası Hakkında Tecrübeyi Tetebbüliye, Pazartesi Takrirleri, Emraz-ı Asabiye (iki cilt), Yarının Hekimlerine Tababet-i Adliye ve Akliye Dersleri, Gazi İnkılabının Psikolojisi adlı kıymetli eserler yazmış ve Dr. Tuğsavul ile beraber sinir hastalıkları ders kitabını ve Prof. Dr. N. C. İdelp ile birlikte Tıbbi Semiyolojiyi telif etmiştir. Bundan başka Rimbaud'dan sinir hastalıkları ve Bing'den Ruhi Hayatta Laşuur kitaplarını tercüme etmiştir. 1950 de hakkın rahmetine kavuşmuştu.[1]

Bir "Onuncu Yıl" kitabı olan *Gazi İnkılabının Psikolocisi*'nin (İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1933, 29 sayfa) yazarı Ordinaryus Prof Dr. Mustafa Hayrullah Diker'in bir tıp tarihi kitabından alınan hayat hikayesi, 75 yıl süren bir ömrün bazı

[1] Dr. Faruk Bayülkem, *Türkiye'de Psikiyatri, Nöroloji ve Nöroşirurji'nin Tarihi Gelişimi*, İstanbul, 2002: s. 111. Bayülkem'in kitabından Rüya Kılınç sayesinde haberim oldu. Teşekkürler ederim.

kesitlerini yeniden hatırlatmayı gerektirebilir. O, doğum ve ölüm tarihi itibarıyla esasen, Mustafa Kemal ve İsmet Paşalar gibi son Osmanlılar kuşağının bir üyesidir.[2] Şüphesiz ki benzer olaylar, farklı kuşakların başına gelse, tümüyle ayrı bir hayatî ve tarihî gerçeklik kazanırlardı. 1875'te o İstanbul'da doğduğunda, aynı şehir eski rejime başkentlik yapmakta ve Sultan Abdülaziz tahtta oturmaktadır. 1950'de öldüğünde ise Osmanlı meşrutiyetinin yerini alan Türkiye Cumhuriyeti, Millî Şef İsmet Paşa riyasetinde çok partili hayata geçmektedir. Askerî Tıbbıye'den alınmış Yüksek okul diploması, onun, okuma yazmanın nispeten düşük olduğu bir kültürel sosyoloji içinde, Türkiye'nin her iki döneminde seçkinler zümresinin üyesi olmasını sağlamakla kalmaz, son dönem Osmanlı inteligentsiyasının ideolojik kaynaklarıyla da temas etmesinin önünü açar.[3] Manastır, İşkodra, Kastamonu'daki görevlerinin ardından Jön Türklerin "hürriyet" döneminde yurt dışına, hürriyetin ve dünyanın başkenti Paris'e ihtisas için gönderilir. Zaten İmparatorluğun Rumeli kesiminde görev yaptığı mahaller İmparatorluğun son döneminde siyasi ajitasyona açık mahallerdi.[4] Paris ise Rus inteligentsiyası gibi salt Avrupaî milletlerin okumuş takımının fikrî kâbesiydi. Fransızcanın yanı sıra, adli tıp ve sinir hastalıkları uzmanlığı mesleğinin yelpazesini genişletmiş olmalıdır. Darülfünun / İstanbul Üniversitesi Ordinaryüs Profesörlüğü, sinir hastalıkları üzerine telif-tercüme kitapları, iki dönem milletvekilliği; bütün bu kariyer göstergeleri, M. Hayrullah Bey'in Türkiye'nin seçkinleri içindeki öyküsünün özetidir. Ayrıca 1933 Darülfünun tensikatında tasfiye edilenler arasında yer almaması ve 1941-1949 yıllarını Ankara'da mebus olarak geçirmesi, Kemalist rejimle bir meselesi olmadığının açık işaretidir. O halde bizim *Gazi İnkılabının Psikolocisi*'nde revizyonist ve/ya eleştirel satırlar aramamız aşırı iyimserlik olacaktır. Ancak Türk inkılâbı yerine Gazi inkılâbı demekle bir farklılık yaratan M. Hayrullah'ın meslek dışı bu kitabında, profesör ve milletvekili sıfatlarının, akademik ve partizan söylemlerin nasıl bir ilişki içinde metni oluşturduğu tahkik edilecektir.

Dr. M. Hayrullah'ın kitabı, M. Kemal Atatürk'ten bir alıntıyla başlar ve 29. sayfanın son paragrafında Gazi övgüsüyle biter:

> Tarihten evvelki zamanı dünyanın en rahat devri hulya edenler yanılıyorlar. Refah ve saadet devri arkamızda kalmadı; önümüzde, gelecektir; ve o devir milli camiamızın kemali medeniyete eriştiği gün başlayacaktır. Bizden evvel gelen ve göçenler o günleri yaşayamadılar. Bizden sonra gelecekler mutlak erişecek ve göreceklerdir; yeter ki türk gençliği, ne pahasına olursa olsun, ulu

---

[2] Ortega y Gasset, "kuşak" üzerinden bir tarih okuması önerir: "Falanca ya da filanca tarihte gerçekten neler olup bittiğini bilmek istiyorsak ilkin olayların hangi kuşağın başına gelmiş olduğunu, yani insanın varoluş sürecinin hangi aşaması çerçevesinde gerçekleştiğini araştırmamız gerekir." *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, (çev. Neriye Gül Işık), Metis Yayınları, İstanbul 1998: s. 52 vd.

[3] Jön Türkler için Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne'nin ideolojik bir mahfil olması meselesi hakkında, Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, New York 1995: s. 18 vd.

[4] Makedonya meselesi ile İttihat ve Terakki arasındaki bağlar hakkında bkz. Selim İlkin; İlhan Tekeli, "İttihat ve Terakki Hareketinin Oluşumunda Selanik'in Toplumsal Yapısının Belirleyiciliği", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi(1071-1920) Kongresi*, Ankara: Meteksan , 1980: s. 351-382 ve ayrıca Fikret Adanır, *Makedonya Sorunu*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2001.

> Gazinin izini bırakmasın, ve kendisine emanet ettiği cumhuriyeti, emrettiği gibi, canı ile, kanı ile korumayı bilsin. 30 Ağustos 1933

Atatürk'ten alıntıyla söze başlama ve kitabın bitiş tarihi olarak 30 Ağustos'u gösterme gibi sembolik jestleri bir yana M. Hayrullah'ın *Gazi İnkılabının Psikolocisi*'nde şaşırtıcı olan, psikoloji adına sadre şifa satırlara rastlanmıyor oluşudur. Diğer bir deyişle, yazar Gazi inkılâbının psikolojisine değil de ideolojisine, o da özensiz fragmanlar halinde, vakit ve sayfa ayırmıştır. Psikolojisi vadısinde yazdıkları ise, aşağıdaki alıntılarda görüleceği üzere, uzmanlık gerektirmeyen kalem oynatmalardır:

> Aşaği yukarı beş asır süren ve Sevre muahedesiyle tam inkıraza varan bu ulu perişanlığın biricik psikolocik amili Osman oğullarının kudret ve hakimiyetin verdiği gurur ve bu gururun uyandırdığı saltanat hırsı içinde bütün kudret ve azametlerinin güvenip dayandığı necip unsurun, türkün milli benliğini düşünüp taşınmayışları olmuştur. (Hayrullah 1933:8)

Hayrullah'ın Kemalizm'e psikolojinin değil ideolojinin merceğinden bakması, bu ideolojinin ne olduğu sualini akla getirir. Kemalizm'in hurafeye karşı pozitivizme, Hanedan etrafında kümelenmiş Osmanlı tarih anlatısına mukabil "vahşi soylu" ve "ilk medeniler" olarak Orta Asya steplerindeki kadim Türk varlığına, modern Türkün sarıklı, sakallı mollalar ile bıçkın külhanbeyler tarafından değil traşlı, takım elbiseli öğretmenlerce temsiline vs. ağırlık vermiştir. Bu ideolojik harita dahilinde Dr. Hayrullah'ın konumlandığı yer neresidir? Dr. Hayrullah ile Kemalizm arasındaki ilişkiyi tartışmak, söz gelimi Gramsci ve/ya Lukacs'ın Marx'ı, marxizmin içinde kalarak, nasıl yorumladıklarını tartışmayı andırır.[5] Ancak ne Kemalizm, Marksizmle kıyaslanacak kadar fikir-yoğun metinlere sahiptir ne de Dr. Hayrullah Bey Gramsci ve G. Lukacs gibi teorisyendir. Bununla birlikte, Hayrullah Diker'in söz konusu risalesi analiz edilecekse eğer, onun Türk inkılâbının genel doğrularını paylaştığı yerler kadar, Kemalizm'in bıraktığı boşlukları doldurma biçim ve içerikleri, kısaca onun öznelliği de dikkate alınmalıdır. Dünyaya medeniyet götüren Orta Asyalı Türkler, "dolçe vita" tarzlarını sürdürmek için memleketin hakiki sahibi Anadolu Türklerini sömüren kibirli Osmanlı sultanları, sosyal darvinizm, devrimcilik, Türk milliyetçiği vs. bunlar Kemalizm'le, Kemalist Hayrullah'ın paylaştığı doğrular olarak kitapta karşımıza çıkarlar. Ancak İslam'ın Arapları medeni ve ileri bir topluma dönüştürdüğü fikri ile Hıristiyanlığın, İslam'a nazaran, Avrupa'ya daha fazla sosyal fayda sağladığı görüşü hatta Rönesans'ın Hıristiyanlığa rağmen değil onun sayesinde geliştiği iddiası, ırkçılık reddedilirken Türk ırkının en üstün ırk olduğunun ilanı vs. mezkur öznelliğin kendini ifşasıyla alakalıdır. Bu çelişkiler belki de profesör Hayrullah'la CHP milletvekili Hayrullah'ın, akademik olanla siyasi olanın uyumsuzluğunun yansımasıdır.

Kitap, biçim olarak 1-2 sayfalık fragmanlar halinde düzenlenmiştir. Başka bir ifadeyle, Türkiye Cumhuriyeti'nin 10. yıl kutlamalarının dışında kalmak istemeyen bir üniversite sinir hastalıkları hocası, tüm malumatını bir kerede açıklayacağı bir

[5] Marx ve Engels'in ideolojik mirasının Avrupa sosyalizmi tarafından nasıl yorumlandığı hakkında bkz. Perry Anderson, *Avrupa'da Sol Düşünce*, İstanbul: Birikim yay., 1982.

kitap tasarlar ve tarih, din, uygarlık gibi geniş bahisleri 29 sayfaya sığdırır. *Gazi İnkılabının Psikolocisi*, insicam ve tutarlılık kaygısı güdülmeden, pek çok fikrin arz-ı endam ettiği bir panayır gürültüsünü andırır. Bu panayır, "makul/akademik yorum" ve "öznel-ideolojik yorum" eksenlerine sahiptir. Daha nadir olarak kendisini gösteren "makul yorum" daha soğukkanlı bir dil kullanırken, "öznel-ideolojik yorum" retoriğe yaslanır. Hayrullah Bey, İslam tarihinden Türk tarihine, Papalar Avrupa'sından modern zamanlara uzanan geniş bir spektrum içinde yazar. Başka bir ifadeyle, metin tek bir fikrin; laikliğin veya Türklerin maruz kaldıkları kötülüklerin veya onların uygarlığa katkılarının açılımından oluşmaz. Dolayısıyla kitaba yönelik bir analiz, fragmanlar ve o fragmanlara sıkıştırılmış anlatı, yorum, iddia ve çelişkilerin bir listesini yapmak durumundadır.

I. Fragman: Araplar, Türkler ve İslâm: Başlangıç Güzel Fakat Sonuç Kötü

Hayrullah Bey'e göre, İslâm dini son kertede bedevi Arap kavmini uygarlaştırıcı bir etki yaratmıştır:

> Müslümanlık yedinci asırda Hicaz'da ortaya çıkmıştı. Atalardan kalma göreneklerine ve zihinlerinin çoktanberi alışkanlığına uygun olduğu için bu din Sami kavimler arasında pek kolay ve pek çabuk yayılıvermişti. Çünkü hükümlerini kabul edenleri soya sopa bakmıyarak hepbir, kardeş ve kendi başına buyruk sayıyor, ve şeriatı ile de kendi aralarındakinden daha olgun bir içtimai düzen temeli kuruyordu. Aynı zamanda bu kavimler arasında Arapça en işlenmiş bir dildi; dil birliğine İslam esaslarının vücuda getirdiği hars birliği de eklenince ve bu varlık ilayı kelimetullah ülküsü ile maneviyatı tutup yükseltince az zaman içinde yayılıvermiş ve arap milliyeti orta zamana belirgen bir damga vuran İslam medeniyetini doğurmuştu. (Hayrullah 1933:4)

Yukarıdaki satırlar, herhalde "makul-akademik" yoruma dâhildir. Çünkü yazar, dindarları tahrik edecek "İslam çölün sesidir" gibi cümleler kurmamaktadır. Ancak o bir İslam reformcusu da değildir. Nitekim ona göre, "medeniyet yaratan İslam'ın yanı sıra 'istibdat'a dönüşmüş bir İslam tarihi" daha vardır. Evet, İslam'ın ilk yayılış döneminde bir uygarlık vardır, fakat son döneminde karşımıza çıkan "Müstebit idare"dir. Kısaca iyi başlangıç, kötü son... Seyirci nihai kötülük sahnesinde müstebite dönüşmüş hükümdarla, mutaassıb ve çıkarcı âlimin işbirliği halinde halkı istismar edişlerini görür:

> Bu Regime'in istihalesi çok fena olurdu, ve oldu. Müstebit hükümdar emel ve ihtiraslarını doyurabilmek için din alimlerini kendisine ram etmeğe ve bunların nüfuz ve kudretlerini sağlamlamağa mecbur oluyordu; alimler ise nüfuz ve kudreti elden kaçırmamak için ilmi inhisar altına almak, ahret azabı gibi korkularla halkı vehim ve hurafe bağlarıyla bağlamak sayesinde halkı sıkı bir taassup boyunduruğu altında kara cahil bırakmak, akıl ve mantığı boğmak, zeka ve fikirleri söndürmek yolunu tutuyorlardı. Bu istibdatla taassubun sırt sırta vererek İslam hilafeti çerçevesine girmiş memleketler halkını cehil ve zulüm içinde süründürüp öldürmesi demekti. (Hayrullah 1933:6)

Yazara göre, yeni din ile eski Arap gelenekleri arasında ortak bir alan vardı. İslam ayrıca prensiplerini kabul edenleri soylarına bakmaksızın kardeş saydı ve şeriatı ile eski düzenden daha ileri bir sosyal düzen kurdu. Sami kavimler zaten Arapça konuştukları için dil birliğine sahiptiler ve İslam bu birliğe ilaveten kültür birliğini ekledi. Böylelikle İslam medeniyeti Orta Çağlara damgasını vurdu. Ancak İslam tarihi, *Kuran* ve sünnette cevabı olmayan sorulara muhatap olunca kriz başladı: Bu yüzden Abbasiler devri (ve sonrası) İslam'ı, müstebid halife ve işbirlikçi ulemanın İslam'ıdır. Yazarımız, kısaca, bize bir iyi bir de kötü İslam tablosu resmetmektedir. İyi İslam, (sanki) ilk dönem İslam'ıdır ve fakat İslam zamanla terakkiye müsait olmadığını (sanki) ispatlamıştır. Belki burada, Dr. Hayrullah'a, uygarlığın, gücünü halk iradesinden almayan firavunlar, kayserler, müstebit halifeler eliyle inşa edildiğini; uygarlığın ironisini unuttuğu yönünde bir itiraz getirilebilir. Bu bir yana, esas çelişki yazarın İslam'ın medeni ve siyasi yönleri arasındaki ilişkileri kurgulamadaki başarısızlığıdır. Okuyucu, yazarın kimi zaman Kemalist değil, selefi İslamcı olduğunu düşünebilir. Zira yazar, *Kuran* ve sünneti esas kabul ediyor çünkü yazarın İslam tarihinde teşhis ettiği bunalım, nedense hep icmayı ümmete; muktedir İslam ulemasına müracaat edildiği zaman ortaya çıkmaktadır.[6]

II. Fragman: Türkler, Araplar ve İslam

Türkler bahsi ise daha kitabın ilk satırında karşımıza çıkar: "Tarihin ilk devirlerinde Orta Asya'dan çıkan Türkler bir taraftan en eski aksayı şark medeniyetlerini, diğer taraftan Summer, Hitit, Eski Anadolu ve Ege Medeniyetlerini kurmuşlardı" (Hayrullah 1933:3). İlk satır kitabın I. Türk Tarih Kongresi'nin Türk Tarih Tezinin tefsirinin yapılacağına dair bir beklenti yaratsa da yazarın muradı bu değildir. Sümerlerin Türklüğü temalardan sadece biridir. Yazar, Büyük Selçuklu Devleti'nden, 16. asırda "her devletten üstün ve bütün Avrupa'ya buyuruk" o yüzyıldan itibaren her gün kötüleşen ve "son asırda hayatı bir hırıltıdan ibaret" Osmanlı idaresinden, Sevr muahedesinden, Ölüm'den, Türk mucizesinden ve bu mucizenin 10 yılından, kısaca pek çok şeyden bahseder. İlk bir buçuk sayfa yazarın da şahit olduğu trajik gelişmelere, Yunan işgali ve Milli Mücadeleye tahsis edilmiştir.

Ancak Türk bahsi sadece bu ilk sayfalarla sınırlanmaz, Türkler İslam tarihinin etkili bir cüzü olarak tarih sahnesine çıkarlar. Cevabı aranan soru Türklerin neden ve nasıl Müslüman olduklarıdır: "Henüz bir yer edinip yerleşmemiş olan bu türk kabilelerinde tabiatıyla sadece saldırış garizesi faaliyette idi, ve korunma garizesi daha yerleşmek için vesile ve fırsat bulamamıştı. İçtimai bir düzen kurmağa elverişli olduğu gibi gaza ve cihadı da farz bilen Müslümanlık bu kabilelerin ihtiyaçlarına ve atalık göreneklerine pek uygun geliyordu" (s. 4-5).

Türkler'in İslam'ı tercihlerini Dr. Hayrullah, görüldüğü gibi, sosyolojik sâiklerle açıklar; göçebe talancılığı İslami gaza kavramında kendini üreten bir meşruiyet bulur; İslam ayrıca aşiretten başka bir organizasyon biçimi tanımayan Türklere bir

[6] Batıcıların dine yönelik zihniyet ve tutumları için bkz. Şükrü Hanioğlu,"Garbçılar: Their Attitudes Toward Religion and Their Empire Impact on the Official Ideology of the Turkish Empire", *Studia Islamica*, No 86 (1997): s. 133-156)

sosyal düzen verir. Bu cümleler bir üniversite hocasının cümleleridir. Takip eden cümlelerden ise bu hocanın Türkçü eğilimler taşıdığı anlaşılır: Türk-Arap ilişkileri Hicri üçüncü asırdan itibaren Türklerin "ahbapça bir gerginlikle" Arap-İslam memleketlerine sızmasıyla, Türklerin her yerde egemen olmalarıyla değişir: "İslam âleminde Türkler hükmediyor, Araplar saltanat sürüyor, türk kumandanları islâm halifeleri namına memleketler alıyor, türk erleri İslam hükümetleri vilayetlerini idare ediyordu. İbnisina Avrupa üniversitelerinde dokuz asır tedrisata metin olarak alınan o ölmez eserlerini arapçaya maletmişti; Konyalı Celalettin o eşi bulunmaz mesneviyi acemce düzmüş, Kaşgarlı Mahmut telif ettiği Divanı lugatı türkü Arapça yazmıştı" (s. 5).

İslam ümmeti çatısı altında Arap ve Türk ilişkisi, Hayrullah Bey açısından, Kemalist milliyetçilikte yaygın bir izlek olan Türklüğün unutulmasıyla neticelenen bir üst-alt ilişkisi değildir. Türklerin İslamlaşması onların Araplaşması manasına gelmemiştir: "Açılması ve yayılması çağında Müslümanlık türk alemine de sokulmuş idi ise de Türklüğü yiyip yutamamıştı; Arapça vakıa çok işlenmiş bir dil idi; fakat Türkçe de çok diri ve özlü bir lisandı. Bu yüzden Araplık Türklüğü yutamadığı gibi Türklük de Müslümanlığı tamamıyla hazmedemiyordu" (s. 6).

Araplık ve Türklük arasında İslam dairesinde bir mücadele olduğu önermesi ve Türklüğün Müslümanlığı hazmedememesi cümlesi, yazarın makul yorumdan ideolojik yoruma geçişini sağlar. Eğer bu son cümle olmasaydı Dr. Hayrullah Bey'in Kemalizm' inden şüphe edilebilirdi.

III. Fragman: Krallar, Papazlar, Âlimler - Karmaşık Bir Avrupa Öyküsü

Birbirine rakip ve zıt fikirlerin tek bir zihinde, yazarın dimağında barış (?) içinde bir arada yaşama(ma)ları açısından Hıristiyanlık bahsi verimli bir örnek oluşturur. Tanrı bahsinde yazar mesleğini hatırlar, psikoloji yapar: "İnsanların en göze çarpar belirgili de bilmediklerinden korkmalarıdır. İnsanların vicdanlarında **Allah** fikrini doğuran bu korku hissi olduğu gibi dinler de Allah fikrinin olgunlaşması neticesidir. Bu itibarla koyu bir cehalet devri olan orta zamanda beşeri cemiyetlerin hepsinde de din mühim bir rol oynuyordu" (Hayrullah 1933:8).

"Modern ve bilgili insan devleti, kanseri ve atom bombasını bildiği halde korkusu azalacağı yerde niçin artmaktadır?" sorusunun Hayrullah Bey'e sorulamayacağı açıktır. Bu proto-aydınlanmacı ve ruhiyatçı satırlardan sonra yazar bizi somut-tarihî bir Avrupa gezisine çıkartır. İlk durak olan Hıristiyanlık, ona göre, ilk yayılma döneminde, tıpkı İslam'ın ilk döneminde olduğu gibi, halkın ruhunu temizler, Nasraniler ilkin Roma debdebesine baş kaldırır, kayserlerin baskısına karşı örgütlenirler ve fakat kilise de bir müddet sonra halkı sömürenler kervanına katılır. Anlatı bu haliyle bildik bir anlatıdır. Ancak papalar ve krallar arasında mücadelenin Avrupa halklarına avantaj sağlaması, başka bir ifadeyle İslam ülkelerinde tekil bir egemenliğe karşılık Avrupa'da iki iktidar merkezinin bulunması tespiti önemlidir:

> Hıristiyanlık Halkın ruhunu temizliyen, maneviyatını yükselten, darlık ve sıkıntı içindekilere teselli veren bir varlık, garbi Roma imparatorluğundaki

> vurpatlasın gidişe, ve ahlak bozukluğun, hükümdar ve asilzadelerin zulum ve istbdatına karşı bir başkaldırıştı (...) Fakat Avrupa'da ve uluorta Hıristiyanlık âleminde papaslık ve hükümdarlık ayrı ayrı iki kuvvettiler. Bu iki kuvvet te ezici idi, insan yığınlarını sağıp sızırmak, onların sırtından geçinmek ve onların çalışıp çabalamasıyla kendi menfaat, emel ve hırslarını kandırmak dileğini güdüyordu. Bu iki kuvvet Hıristiyanlık âleminde ayrı ve tabiatıyla birbirlerini çekemez ve her biri ötekini yırar oldukları için o âlemde diriliş İslam âleminden daha çabuk ve kolay olmuştur. (Hayrullah 1933:9)

Hayrullah, Hıristiyanlığa kısmen prim veren bu yorumdan sonra Rönesans'ı açıklamaya girişir: Hıristiyanlar ilkin Endülüs Müslümanlarına ve onların yüksek ilim ve felsefelerine karşı mücadele başlatmışlar ve bu mücadele daha sonra Endülüslülerin elindeki Yunan felsefesine ait Arapça tercümelerin aslına uygun olup olmadığının kontrolünü içermiş ve bu çaba dolaylı olarak "yeniden doğuş"u mümkün kılmıştır. Kısaca Rönesans'ı tetikleyen ilk neden Müslümanlardır. Rönesans'ı Müslüman katkısıyla açıklamak tipik bir İslamcı söylemidir ve İslam, görüldüğü üzere, Hayrullah Bey'in bilimci-pozitivist üst yapısının alt katlarında gezintisini sürdürmektedir.

Keza yazarımız kuvvetli bir veçhesi sekülarizasyon olan Rönesans'ı kiliseye mal eder ve Hıristiyanlığa iade-i itibarda bulunur:

> Hıristiyanlığın, kilisenin hükümdarlık ve istibdada karşı olan bu savaş ve dalaşıdır ki Avrupada halkın fikirlerinin uyanma ve ışımasına, tarihte **Renaissance** denen Avrupanın diriliş ve direliş çağını açmağa bahane olmuştur. Hıristiyanlık Avrupa kavimleri üzerinde böyle diriltici bir tesir yaptığı halde İslamlık türk camiası üzerinde tersine neticeler veriyordu. (Hayrullah 1933:10)

"Hıristiyanlık gelişmeye engel değildir, oysa İslam mâni-i terakkidir": Hayrullah Bey, oryantalizmin bu eski bestesini Türkiye'de şimdi seslendirmektedir. "Eksik Kalmış İslam" söylemi aslında "Batı ilerlerken oysa biz..." söyleminin bir dalıdır; nitekim yazarın sonraki örnekleri bunu ispatlar: 17. Asırda ilim sanayiye tatbik olunurken, buhar kuvveti keşfedilirken, 18. Asır Fransız büyük devrimi hürriyet ve milliyet fikirleri tüm dünyayı ve bu arada Hıristiyan reayayı etkilerken, Türkiye başka, zaman dışı bir hayat yaşamaktadır.

IV. Fragman: Sosyolojik, Politik ve İlmi Söylemler Karmaşasında Osmanlılar

Osmanlılar 16. Asra kadar her devletten üstündüler. Fakat bu üstünlüğün içi boştu. (Dolayısıyla hakiki bir üstünlük söz konusu değildir.) Eğer Osmanlılar bir üstünlük kurmuşlarsa bunun sebebi Anadolu'nun tamamı Türk olan ahalisinin "ırklarında gömülü" üstün özelliklerindendir. Padişahlar bu Türk gücüne dayanarak ülkeler fethettikçe istibdat ve kibre düşmüşler, hakiki âlimler yerine yobazlara kulak vermişlerdir. Aşağıdaki satırlarda psikoloji ve ırkçılık Osmanlı karşıtlığını dillendirmede kullanılır:

> Padişahlar Anadoluda derleyip toparladıkları türk kavim ve kabilelerinin ırklarında gömülü dirilik ve canlılıktan cesaret alarak sonsuz bir hırsla dünyayı buyurukları altına almak istiyor, dünya haritasına baktıkça bir padişaha yetişmiyecek kadar dar bulduklarını söylüyordular. Hükümet açılıp yükseldikçe padişahların istibdat ve kibirleri de artıyor, sahiden alim ve fikir adamı olanları yanlarından uzaklaştırarak halka taassup, padişaha riya gösteren yobazlara yer ve yüz veriyorlardı. Hele kanuni sultan Süleymandan sonraki padişahların şeyhülislamları ve uleması, hemen hemen hepsi de derin bir cehil ve koyu bir taassubun et ve yağla kalıplanmışından başka bir şey değildiler. (s. 7)

"Derin bir cehil ve koyu bir taassubun et ve yağla kalıplanlanmış" cümlesinde görüldüğü gibi, yazar Kemalizm'in kalpağını giyince, o kalpağa nedense hep yüksek yoğunluklu retorik eşlik etmektedir. Ancak bu eleştiride de ana fikri aynıdır, makbul sultan makbul ulemaya sahip olan sultandır. Hayrullah Bey sanki bir filozoflar oligarşisi önermektedir ve/ya Platon'un gizli bir mürididir. Keza Osmanlı sultanları suçlanırken yazar mantık kusuru işler: Osmanlı sultanlarının kibri Anadolu halkının gürbüz ırkından kaynaklandığına göre, dolaylı fâil de Türk halkı olmaktadır. Zira gürbüz Türkler olmasaydı, padişahlar gurur ve kibre kapılmayacaklar, riyakâr yobazlara yüz vermeyeceklerdi!

Kemalist Hayrullah retoriğe sığınırken, akademisyen Hayrullah Osmanlı cemiyetine sosyolojik eleştiriler getirir. Ona göre, Osmanlı gücü zirvedeyken bile sureta bir güçtü, çünkü ortada medeni bir camia yoktu. Zira İmparatorluk Türkiye'si âdeta dili, dini, âdetleri farklı bir panayır manzarası arz etmekteydi.[7] "Başka türlü nasıl imparatorluk olunur?" sorusu bir yana, bu panayır içinde Türkler Hıristiyan reayanın sırtından geçinen çapulcu, memur ve asker olarak yaşamaktaydılar. Takip eden satırlar kitabın – mutad retorik bir yana – en ilginç satırlarıdır:

> Osmanoğulları şuurlu hiçbir siyaset gütmüyorlardı. Hıristiyan ahali kiliselerinin koltuğu ve kayırtısı altında sade ceziye ve haraç vermekle mükellefti; ve devletin umumi idaresinden ve başlıca askerlik mükellefiyetinden uzak tutuluyorlardı. **Türkler imparatorluk içinde memurluk ve askerlik ederek açıkça bir zorba hayatı yaşıyor ve reaya sırtından, Hıristiyanların kazancından geçiniyordu.** İmparatorluk bünyesinde asıl soy unsurun böyle bir bit yaşayışına alışması devleti inkıraza sürüklediğinin kimse farkında değildi. Türk çifti çubuğu, zanaat ve ticareti bırakmış, saldırılan yaban ellerde zorbalık ve candarmalıkla geçim yolunu tutmuştu. (...) İşte böylece türk elinde Osmanoğulları çapulcu ve **Vandal** bir şatafat içinde sunturlu bir mirasyedi hayatı yaşıyor, Hıristiyanlara ve reayaya senede saraya yüzlerce güzel kız ve dilber oğlan tedarikleme gibi delice ve hovardaca haraçlar kesiyordu. (...) Bu suretle ... Hıristiyan tebaa için türk boyunduruğu

[7] "Türkiye adeta büyük bir panayırdı, ve burada dili başka, dini başka, örf ve adeti başka büyük bir halk kümesi âdeta pazar yerinde alış veriş eden bir kalabalık gibi birbirleriyle hiçbir işlik ve bağları olmaksızın büyük bir hayhuyu, ahenksiz bir uğultuyu sürüp gidiyordu. İşte Viyana kapılarına dayanan Türkiye ordusu böyle bir panayır halkı idi." (Hayrullah 1933:7-8)

çok ağır gelmeğe başlamış, yer yer baş gösteren kurtuluş savaşları karşı konamıyacak kerte zorlamağa başlamıştı. (Hayrullah 1933:10,12)

"Ancak", der Hayrullah Bey, "gayrı Müslim anasır askerlik yapmadıkları için zengindirler; oysa Türkler, cenk etmekten ekip biçmeğe vakit bulamamışlardır".

Hıristiyan Türkler/Karamanlılar ise kısa risalede uzun sayfalar ayrılan bir bölümdür. Hayrullah Bey Karamanlılara dayanarak Anadolu ahalisinin – Müslüm, gayri Müslim – hepsini Türk ilan eder ve dosya başlığı "Fener Patrikhanesi" olan neredeyse bir polis raporu kaleme alır: "Şark kilisesi papaslık cübbesi altında asri bir hükümet kurmuştu". Zaten bu kilise Fatih'ten beri devlet içinde devlet gibiydi. Sonraki zamanlarda feneryotlar Osmanlı idarecilerinden çağı kavramak açısından daha ileri görüşlü olduklarını göstermişlerdi. Zira "Kilise erkanı medeni ve muasır bir cemiyet için din birliğinin sağlam bir destek olamadığını, en sıki bağın dil ve hars birliği olduğunu pek iyi kavramıştı" (Hayrullah 1933:11). Nitekim bu kavrayış eyleme dönüşmekte gecikmeyecek ve bu vadide Anadolu'nun Ortodoks Türkleri/Karamanlılar özel bir takibe konu olacaktır:

> Türkiye içinde ve hatta gerek kıyı, gerek iç Anadoluda yer yer ve dağınık küçük kümeler halinde yerleşmiş Ortodoks unsurlarla türk dilinden ve harsından ayrı müşterek bir dil ve hars birliğinde toplu bir varlık, bir milliyet vücuda getirmeği Principe edinmişlerdi. İç Anadolunun en ucra köşelerine, Niğde ve Karaman köylerine, Andavala kadar kadar daskal ve daskaliçeler göndermiş, bu türk Ortodoksların Müslüman ırkdaşlarıyla mevcut müşterek ananelerini, örf ve adetlerini hep değiştirmişti.
>
> Bu Ortodoks Anadoluların erkekleri siyah çarıklı feslerini, tiftik poturlarını, kadınları başlarındaki çaputları, bellerindeki şalları, dört beşli entarileri çıkardılar. Avrupalı kılığına girdiler; kaçı göçü adetini bıraktılar. (s. 11-12)

Aslında bu ideolojik dile yöneltilecek temel metodik itiraz, 19 yüzyıl milliyetçilik değerlerinden hareketle yazarın imparatorluk değerlerine eleştiriler yöneltmesidir. Fakat yazarın kendi ideolojik dilini kurarken mantığı ve tarihsel gerçekliği feda etmesi sebepsiz değildir. Çünkü o kimi zaman imparatorluk gerçeklerine içerden bakabilmektedir fakat aynı zamanda ve esasen o Kemalist bir milliyetçidir de. Tarih ancak milliyetçi argümanlara malzeme sağladığı ölçüde değer taşımaktadır.

V. Fragman: Osmanlı Reformları - Gerekli ve Fakat Yetersiz

Osmanlı modernleşmesi *Gazi İnkılabının Psikolocisi*'nde kronolojik olarak Damat İbrahim Paşa ve Patrona ayaklanmasına bir değiniyle başlar ve İttihat Terakki döneminin eleştirisiyle sona erer. İkinci Mahmut, Abdülhamid-i Sani ve İttihat Terakki dönemlerine ağırlık verilir. İlginç olan yazarın Cumhuriyet devrimlerine müstakil bölümler ayırmamasıdır. Diğer yandan ıslahatlar bahsinde, makul söylem ve ideolojik söylem gene hakim ikili söylem olarak varlığını sürdürür. İdeolojik söylem Osmanlı reform sürecini iki açıdan yargılar. İlkin Osmanlı ıslahatları ilericilik-gericilik dikotomisi içinden okunur. Böyle olunca da kimin ilerici kimin gerici olduğu başından bellidir; bunlar bir tarihsel çözümlemeyle tespit edilmek yerine, tarihsel anlatı, mevcut tespite ulaşmak için verilir. İkinci olarak, makul

söylem reformları gerekli ve yararlı addeder fakat kısmi yararlarına rağmen onları, kusurlu, tamamlanmamış görür. O noksanlığı "İnkılâp" itmâm eder.

Yazar, Osmanlı reform tarihini ilericilik-gericilik mücadelesi olarak okur. Sadrazam İbrahim Paşa ve III. Selim ve hele Mahmud-u Sani reformlara ağırlık vermişlerdir ancak kara kuvvetin direnciyle karşılaşırlar:

> Devlet teşkilatında hiç vakit kaybetmeden temelli islahat yapmak artık zaruret hükmüne girmişti; fakat kara kuvvet henüz çok diri ve ezici idi. Bir Patrona, Damat İbrahim paşayı da, eserini de silip süpürmeğe yetişmişti. Koca Ragıp, 3 üncü Selim daha talîli oldular, daha verimli işleri başa çıkarabildiler; fakat kara kuvvet milletin bağrında bağdaş kurmuş oturmakta bulundukça hiçbir işin sonu geleceğine inan olmazdı. İkinci Mahmut büyük bir inkılap yapmağa kalkıştı, irticaın başını ezdi, yeniçeriliği kaldırdı, nizamı cedit askerini kurdu, halkın âdet ve atalık göreneklerinde yenilikler çıkarmağa uğraştı; halkın fikir seviyesini yükseltmeği emel edindi; tıbbiye mektebini, harbiye mektebini, ve son senelerinde daha temelli bir tesis olarak rüştiye mekteplerini kurdu. İkinci Mahmut şükranla anılacak bir inkılapçı ruha sahip olmakla beraber kara kuvvet henüz çok diri ve örkünç idi. (Hayrullah 1933:13)

Genel bağlam ilericilik–gericilik olmakla birlikte, eğitim alanındaki reformlara özel bir sempati de izhar edilir. İlim, eğitim, ilmiye zaten yazarın fikir ve üslup hercümercine rağmen bir alt metin olarak varlığını sürdürmektedir. Abbasiler zamanında Grekçeden yapılan çeviriler, Semerkant gibi yerlerden gelen vasıflı Türk ulema, Mevlana, İbni Sina vs. övgü cümleleriyle taltif edilirken, müstebit halife ve sultanların liyakatsiz ulema ile çalışmaları zaten yerilmişti. Tarihi süreci, sosyal tarih yerine zihniyet tarihine indirgeyip onu da "skolastik düşünce-hür tefekkür" dikotomisi etrafında okumanın Adnan Adıvar, Hilmi Ziya Ülken, Niyazi Berkes gibi Türk üniversite camiası içinde bir yeri vardır ve Dr. Hayrullah bu çemberin içindedir. Nitekim son alıntıda İkinci Mahmut kara kuvvete rağmen karşı yeni okullar açtığı için tebrik edildiği gibi Saffet Paşa da takdir edilir: "Bununla beraber 1839dan 1871e kadar devam eden devre zarfındaki ıslahat hareketleri büsbütün kısır kalmıyordu. Saffet paşanın maarifi umumiye talimatnamesi ile temelleştirilen sübyan, rüştiye ve idadiye mektepleri maarifi iptidaiyenin yayılmasında iyi neticeler veriyordu." (s. 14)

Osmanlı Reformları, yazar nezdinde, gerekli ve yetersizdir. Tanzimat düalizmi, geleneksel olanla Fransız olanın, piyano ile neyin, tarikat şeyhleriyle mason üstadların, mekteple medresenin yan yana yaşamasına izin veren kozmopolit bir model olarak çoklukla Kemalizm'in eleştirisine maruz kalmıştır. Keza Kemalistler Ziya Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak şiarında Tanzimat kokusu hissetmişlerdir. Bu yüzden Türk devrimi gelenekseli tasfiye ederek imparatorluk parodisine, Tanzimat düalizmine son verdi. Ancak Gülhane'de okunan Hatt-ı Hümayun'un yeni ve kurumsal bir modernleşme dalgası yarattığını da inkâr edemedi. Bu yüzden eski rejimin ıslahatları gerekli ve fakat yetersiz, kısmî fakat total olmaktan uzak bulundu. Bu fikir ana hatlarıyla Dr. Hayrullah tarafından da paylaşılır. Nitekim ona göre 1839 ve 1856 Fermanları "şüphe yok ki derde çare

olmaktan çok uzaktılar" (s. 14). İttihat ve Terakki[8] inkılabı da Tanzimat'ın eksikliğiyle temayüz eder: "Bu inkılabın ruhu da tıpkı tanzimatı hayriye gibi İmparatorluk içindeki Hıristiyanları hoşnut ederek susdurmak ve sızlandırmamak ve bu suretle Avrupanın işlere karışmasına meydan vermemek ve aynı zamanda kara kuvveti kuşkulandırıp gücendirmeksizin millette bir iyilik olmasına çalışmak" (s. 16).

Modernist teşebbüslerin hâmisi Hayrullah Bey ile Abdülhamit'ten hiç hazzetmeyen Hayrullah Bey tek bir kişilikte bir araya gelince ortaya çıkan manzaranın dramatikliği hakkında aşağıdaki paragraf kafi derecede aydınlatıcıdır:

> Sahiden bir müstebit olan ikinci Hamit bilirdi ki onun saltanat ve istibdadına ilim ve marifetin pek o kadar zararı olmaz; istibdadı yalnız bir kuvvet yenebilir: **milli benlik.** Memlekette ilim ve mârifeti yayıp çoğaltmağa yarayacak pek muhtelif ve çeşit çeşit mektepler kurup açan Abdülhamit milli benliği uyandıracak olan tarih tedrisatını körletmeği ve yanlış okutturmağı hiç gözden kaçırmıyordu.(...) Daha hayasızcası kağnısını bin zorlukla yürütebilen Anadolu türkünden candarma kırbacıyla, yorganını tenceresini satarak sökülüp alınan paralarla Hayfadan Hicaza demiryolu döşeniyor, Selanikten dedeağaça iltisak hattı yapılıyor, Makedonyada yer yer şoseler açılıyor, candarma teşkilatı vücuda getiriliyor, bankalar kuruluyordu. (s. 14, 16)

İkinci Mahmut reformları övülürken hatıra gelmeyen "millî benlik" ve Anadolu Türk'ünden alınan paraların şimdi niçin telaffuz edildiği bir yana, tarih tedrisatı da dâhil olmak üzere "müstebit" padişahın İslamcılığında güçlü bir Osmanlı-Türk bilinci de saklıydı. Aslında yukarıdaki paragraf çeşit mektepler açan, şose ve demiryolu yapan, bankalar açan hayırhah bir padişah imgesi çizer. Diğer yandan ciddi bir eleştiri "kızıl sultan"ın Meclis-i Mebusan'ı kapalı tutmasından dolayı demokratik bir perspektiften yapılabilirdi. Esasen ilim, alim, mektep ve maarif üzerinden bir kritik geliştiren yazar meclis, meşru(t)iyet, irade-i milliyeye dayalı hiçbir vokabülere sahip değildir.

---

8 İttihat Terakki analizinde yazar eksik inkılapçılık, kara kuvvete bel bağlamak dışında başka unsurlara da yer verir: "İttihat ve Terakkinin bir inkılabı yürütecek sahiden bir kuvveti yoktu. Birkaç yüz maiyetiyle birkaç gün dağa çıkmak şecaat ve metanetini gösteren iki bölük yüzbaşısını milli kahraman diye şante ettiler; bu milli kahramandan yaptıkları put etrafında bir siyaset mabedi kurdular; cehil ve taassuba baş eğerek, riya ve müdaheneye bel bağlıyarak ve kara kuvvete arkalarını dayıyarak halk kümesini bu siyaset mabedi etrafında toplamağa ve bu kuru kalabalıktan kuvvet almağa çalıştılar. Yıktığı regimenin erkânı adamlar ile hükümet kurmak garabetini tarihte yalnız ittihatçılar göstermiştir" (s. 17). Bu analizin kendisi de eksik ve kusurludur. Zira İttihat ve Terakki kadroları Kemalist kadrolar arasındaki devamlılık ihmal edilmiştir. Yıktığı rejimin kadrolarıyla hükümet kurmak ithamı, İttihat ve Terakki'nin ilk iktidar yılları için geçerli olduğu gibi, Mustafa Kemal Paşa da ilk Meclis'te saltanat ve hilafet kurumuna sadakat cümleleri sarf etmişti. Yazarın Mahmut Şevket Paşa suikastı sonrasına dair yorumu da ilim ve medeniyetçi kimliğiyle tezat oluşturacak bir "hikmet-i hükümet"çilik beyanıdır. Bu satırlarda tavsiyeleri Prens tarafından tutulmuş bir Makyavel vardır: "Satılmışların, vatan hayınlarının Mahmut Şevket paşaya suikastta muvaffak olmaları üzerine irticaa vakit ve fırsat vermeksizin hükümeti ele alabilmek kiyasetini gösterebilmesi denebilir ki İttihat ve Terakki tarihinde biricik muvaffakiyettir" (s. 17).

VI. Fragman: Bütün Irklar Eşittir ama Türk Irkı Daha Fazla

Dr. Hayrullah'ın kitabını yayındığı 1930'lar, iki savaş arası Avrupa'sında ırkçı aşırılık sadece entelektüel fantezilerin değil ayrıca devlet sistematiğinin temeli haline gelmişti. Nazi Almanyası'nın ırkçılığın mabedine dönüştüğü açıktı, ancak başka devletler de sınırları azınlıklara tahammülfersa bir dışlayıcılık ve cezalandırmadan kaçınmıyorlardı. Cemiyet-i Akvam bile bütün ulusların eşitliği teklifini, liberalizmin sınırlarını istismar etmekle itham ederek reddetmişti. Esasen ırkçılık liberal anayasacılığın takatsizliğinin ayan beyan ortaya çıkmasıyla güçlenmişti.[9] İnsanlık durumunun ırk parantezine alındığı, ırkçılığın makbul söylemi oluşturduğu bir dönemde Hayrullah beyin ırkçılığa reddiye yazması manidardır:

> Sosyolok ve etnolokların insanlığı beyaz, sarı, kırmızı ve siyah ırklara bölme ve beyazdan başkalarını medeniyete kabiliyetsiz, aşağı tutmaları ananeleri bile artık bütün itibarını kaybetmiştir.(..) Hele medeniyeti Avrupalılara mahsus bir belirgil gibi almanın hiç çıkarı yoktur. Hafriyat ilerledikçe ortaya çıkıyor ki taş devrine ait insanların da, bugün artık kaybolmuş milletlerin de, zamanımızda pek geri kalmış ırkların da bir medeniyetleri vardır; medeniyete uğramamış hiç insan ırkı yoktur. (Hayrullah 1933:19)

Daha da manidar olan aynı sayfada Sosyal Darvinizm[10] eşliğinde Üstün Türk Irkı söyleminin sahibinin aynı kişi olmasıdır:

> Bir varlığın hayatiyeti muhitine uyabilmesi kudret ve kabiliyeti ile ölçülür, ve bu kudret ve kabiliyet can savaşı ne kadar sert ve yaman olursa o kadar pekleşir. (...) Maderi tabiat tam manasıyla bir üveyi anadır, o sinesinde doğan varlığı hilim ve şefkatle değil, hışım ve huşunetle büyütür, bir lokmayı bin eziyetle yutturur; zoruna dayanabilene, yumruğuna karşı koyabilene yaşamak hakkı verir. Türk bu ananın en hırçın ve en zorlusunun sinesinde doğmuş, asırlarca asırlar onun eza ve cefasına göğüs germiştir.(...) Tabiatın bu sertliği ve yenilip aşılamamazlığı ona bu ölmez diriliği ve üstün ırk belirtilerini verdikten mâda arasına başka ırkların sokulup girmelerine de fırsat bırakmamış olduğu için türk kanının temizliğini ve ırkının asaletini de tamamıyla muhafaza etmiştir.(...) Avrupa iptidaî kavimlerinin kanına dirilik ve canlılık aşılayan ve çakmak taşı medeniyetinde bulunan bu ırkları tunç devrine, daha yüksek medeniyete ulaştıran Türkler olmuştur. (Hayrullah 1933:19, 20)

---

[9] İki Savaş arasındaki Avrupa ahvalinin çok yönlü analizini Mark Mazower'e borçluyuz: *Karanlık Kıta, Avrupa'nın 20. Yüzyılı*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.

[10] Tıbbıyeli ve dolayısıyla darvinist fikirlere daha da aşina Dr Hayrullah'ın inkılapçılık tanımı da Darvin'den izler taşır: "Hayat harekettir ve her sakin ölüdür. Her varlık diri kalabilmek için harekette bulunmak bulunmak mecburiyetindedir; ve diğer hareket halinde varlıklardan ileri geçebilmek için aradabir hareketine hız vermek ıztırarındadır. Tekâmül nazariyesinde buna **Istıfa** denir. Istıfa görmeyen hayatiyet tekâmül değil, istihâle eder... Medeniyette de tekâmül ıstıfaya tabîdir, ve medeni tekamülün ıstıfa ameliyesine **İnkılâp** denir. Arada bir inkılap sıçramasıyla yeni bir hız verilmeyen her medeniyet terakki değil, tereddi eder. Uyanmak için sarsılmak lazımdır" (Hayrullah 1933:25). Osmanlı-Türk fikir hayatında sosyal darvinizmin kökleri konusunda, Atilla Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.

VII. Fragman: Modern Zamanlar ve Türk Modeli

Hıristiyan Avrupa, Rönesans Avrupa'sına yüksek notlar veren yazar muasır Avrupa'dan umutsuzdur. Sanayileşme ve fabrikalaşma medeni cemiyetlerin düzenini bozmuş, ham ve mamul maddelerin aşırı temerküzü marazi bir proletarya vücuda getirmişti: "Talep nispetinde arzedebilmenin çaresi bulunmak icap ederdi. Bu çaresizlik medeniyetin sınaîleşmesiyle başlıyan iş-sermaye ihtilafını gittikçe derinleştiriyor, içtimaî sınıflar arasında büyük uçurumlar açarak insanlık içinde yeniden iptidai cemiyetlerdeki esir-sahip sınıflarını meydana çıkarıyordu" (Hayrullah 1933:23).

Bu durum Birinci Dünya Savaşı'nda sosyal bir bunalıma dönüştü ki "Rusyada Bolşevizm, İtalyada faşizm, Almanyada Hitlerizm, Fransada Nasyonal Sosyalizm cereyanları hep medeni camialardaki bu içtimai düzen bozukluğunun birer sırıtışından başka bir şey değildir" (Hayrullah 1933:24).

Yazar makineleşme ve aşırı iş bölümünün özellikle işçilerde düşünme ve araştırmaya vakit bırakmadığından, zekânın atalete düşmesinden yakınırken dikkat çekici bir tespitte bulunur. Tespit sahibi bu kez ilim adamı Hayrullah Bey'dir.

Oysa Türkiye'de Halk Fırkası ve Halk Evi Ulu Gazinin irşad ve ilhamları dahilinde "...halk arasında ne ırsi ve ne nesebi, ne de sınai veya iktisadi mümtaz zümreler teşekül etmesine ve milli camia içinde birbirinden farklı ve birbirini çekemez sınıflar doğmasına vesile ve fırsat vermiyerek umumun refahını ve hepbirliğini sağlıyarak siyasi ve içtimai terbiyeyi olgunlatıyor" (Hayrullah 1933:27). Bu kez partizan Hayrullah Bey korporatizmi savunmaktadır.

Keza "millî hakimiyet"ten dem vururken, millete o hakimiyeti hak etmesi için görev listesi dağıtan da aynı kişidir: "Hükümet idaresinde cumhuriyetle millete hakimiyet hakkı verilmiş oluyordu. Fakat hakka sahip olabilmek için hakkın ehli olmak iktiza eder.(...) Nefsine karşı hürriyetini iktisap edememiş, sakim îtiyatların istibdat ve ceberrutu altında ezilmiş bir ferdin siyasi hürriyetten, milli hakimiyetten nasibi ne olabilir?" (Hayrullah 1933:25).

Netice olarak Dr. Hayrullah Diker bilim adamı ve partizan olarak – ve her durumda retorik yoğun bir metin – kaleme aldı. Genel insanlık tarihini de, büyük ölçüde, sultanlar ve ulema etrafında okudu. Bu noktada onun kendi yarattığı bir ironiye mahkum olduğu söylenebilir mi? Geçmiş zaman ulemasını müstebit sultanlarla işbirliği yaptığı için suçlayan oydu. Şimdi kendisi tek parti idaresi ile işbirliği yaptığına göre bu soru Hayrullah Bey için anlamlı bir soru olmamak gerekir. Zira o, "filozof kral ve âkil ulema" dışında bir politik model önermiş değildir. Her hâlukârda bu bilimci-siyaset arabasının varacağı son durak aydınlanmış despotizmdir.

Kaynakça

Adanır, Fikret (2001). *Makedonya Sorunu*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları.

Anderson, Perry (1982). *Avrupa'da Sol Düşün*ce, İstanbul, Birikim Yayınları.

Bayülkem, Dr. Faruk (2002). *Türkiye'de Psikiyatri, Nöroloji ve Nöroşirurji'nin Tarihi Gelişimi*, İstanbul.

Doğan Atilla (2003). *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Dr. M. Hayrullah (1933). *Gazi İnkılabının Psikolojisi*, İstanbul, Hüsnütabiat Matbaası.

Hanioğlu, Şükrü (1995). *The Young Turks in Opposition*, New York, Oxford University Press.

Hanioğlu, Şükrü (1997). "Garbçılar: Their Attitudes Toward Religion and Their Empire Impact on the Official Ideology of the Turkish Empire", *Studia Islamica* 86, s. 133-156

İlkin, Selim ve Tekeli, İlhan (1980). "İttihat ve Terakki Hareketinin Oluşumunda Selanik'in Toplumsal Yapısının Belirleyiciliği", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920) Kongresi*, Ankara, Meteksan.

Mazower, Mark (2003). *Karanlık Kıta: Avrupa'nın 20. Yüzyılı* (çev. Mehmet Moralı), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Ortega y Gasset, Jose (1998). *Tarihsel Bunalım ve İnsan* (çev. Neriye Gül Işık), İstanbul, Metis Yayınları.

Özet: Vasıflı bir Harbiyeli olan Mustafa Kemal Paşa 1923'te Cumhuriyet'i ilanı için Meclis'i ikna etmesinden 10 yıl sonra bir Tıbbiyeli, Mustafa Hayrullah *Gazi İnkılâbının Psikolocisi* başlıklı bir kitap yayınlayarak Mustafa Kemal'in, kaynağını Jön Türklerin anayasalı monarşiye yönelmiş bir özgürlükçülük, önce Osmanlı sonra Türk odaklı bir milliyetçilik, "saray toplumu"na karşı halk değerleri, din yerine bilime yönelik epistemolojik ve hatta ontolojik bir bağlanış, Sosyal Darwinizm ideallerinden alan cumhuriyetinin dünya görüşünü destekleyecekti. M. Hayrullah Bey tabiplik, Üniversitede ordinaryüslük unvanına kadar uzanan psikiyatri hocalığı ve milletvekilliği güzergahında bir kariyer sürdürmüştür. *Gazi İnkılâbının Psikolocisi*, bu akıl ve sinir hastalıkları profesörünün meslek dışı kitabıdır ve mezkûr kitap bu açıdan da ilginç bir çalışmadır. Zira ve ilkin kitap psikolojik değil, ideolojiktir. Üstelik perişan ve küstah bir retorik, sayfalara serpiştirilmiş fikir kırıntılarını boğmaktadır. Bu haliyle kitap, bir partizan profesörün tepeden bakan, "böyle buyurdum" kitabıdır. Fikir kırıntıları içinde kendini tekrarlayan temalar ise Türk halkına daimi kötülük yapan bir Osmanlı hanedanı yergisi ile bilim merkezli bir tarih okumasıdır. Yazar bu çalışmasında, Dr. Hayrullah ve eserinden yayılan sesin, 1933 Türkiye'sinin reel-politiğinin sesi olduğunu ileri sürmektedir.

Anahtar sözcükler: Jön Türkler, Mustafa Kemal Atatürk, Dr. M. Hayrullah (Diker), *Gazi İnkılâbının Psikolocisi*

How Far Can Kemalism Go? Lessons of Revolution from Dr. Mustafa Hayrullah, Psychiatry Professor in *Darülfünun* and his *Gazi İnkılâbının Psikolocisi* [Psychology of the Atatürk Revolution]

Abstract: In 1923, Mustafa Kemal, an intelligent military officer, persuaded National Assembly for the declaration of Republic. Ten years later, Mustafa Hayrullah, a member of the intelligentsia of the time graduated from the School of Imperial Medicine, supported and legalized the world view of the Republic (based on principles of Young Turks such as liberty towards Constitutional Monarchy, nationalism focused on Turkism that replaced the ideology of Ottomanism, the peoples' values versus "Court Society", epistemological and ontological adherence to science instead of religion; social Darwinism) in a book, entitled The Psycology of Atatürk's Revolution (Gazi İnkılabının Psikolocisi). The career of M. Hayrullah ranges from being a successful doctor to an emeritus professor in psychiatry in the academia, and to a deputy in the Assembly. The

subject of the book is outside the professional expertise of M. Hayrullah. The book is interesting in this respect too. The book is written from ideological perspective rather than psychological. Moreover, his dominant and exaggerated rhetoric and ideas were dispersed in the book. Therefore, the book is a product of a partisan professor written with a patronizing language. A satire of Ottoman dynasty and science-centered perception of history are among the repeated themes in the book. The author argues that the voice that comes from Dr. Hayrullah and his work is the voice of the reel-politics of Turkey in 1933.

Key Words: Young Turks, Mustafa Kemal Atatürk, Kemalism, Dr. M. Hayrullah (Diker), *Gazi İnkılabının Psikolocisi*

Muhafazakâr Modern Medeniyet Projesinin Kadın Mimarı: Halide Edip Adıvar

Elifhan KÖSE*

I. Bir Doğu-Batı Sentezi olarak Halide Edip'in Yaşamı

1882'de İstanbul'da doğan Halide Edip okuyucuya, yazarın eserleriyle kurabileceği bağlantıların verimli bir sahası olarak anıların biriktiği, fakat en çok da ideallerin biçimlendirdiği kurguların, rollerin ve ülkülerin, başarı ve başarısızlıklarının bu anılarla durmadan devşirildiği bir yaşam öyküsü sunmaktadır. Özellikle romanlarda, analiz edenlere her zaman için yazarın otobiyografik salınımlarına uzanmayı olanaklı kılan "epistemoloji" ve imgelem zenginliğinin, Halide Edip'in siyasi fikirlerini savunduğu metinlerinde de ayrıca yol gösterici olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Halide Edip'in yaşamında belirleyici etki Osmanlı'nın modernleşmesinin gündelik hayatta etkilerinin yaşanılabilir olduğu bir dönemde büyümesi ve doğu-batı tartışmasının yoğun olduğu bir dönemde düşünsel üretimine başlamış olmasıdır. Erken ölmüş bir annenin ve poligami yaşayan "batılı" bir babanın etkisinde "aile"sizliğin verdiği muhafazakârlık şiddetinin, anneannenin huzurlu-doğulu evinde yumuşak bir geçişle modernliğe açılmış olması muhtemel görünmektedir. Mevlevi tarikatına bağlı anneannesi Nakiye Hanım'ın evinde yaşadığı "din" deneyiminin, İslamiyet'i doğuda bulunan insan için bir çeşit huzur aracı ve öz olarak yorumlayan Halide Edip için önemli olduğu görülür:

* Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü / elifhank@yahoo.com

Din sadece ibadet ve mabetlerden ibaret değildir. Yiyecekleri, iftar sofraları, çocuk oyunları, hediyeler, giyim ve kuşam, eğlence şekilleriyle örfün en küçük noktalarına kadar sinmiştir. Toplumdan bu birleştirici unsur çıkarıldığı an, her şey değerini kaybetmekte, bir mihraka bağlanamayan ve birbirleriyle münasebeti olmayan, manasız şekiller haline girmektedir. (Enginün,1978: 23)

Halide Edip, tarikata bağlı Nakiye Hanım'dan din dersleri alırken aynı zamanda Batılı babanın "terbiyesine hayran" olduğu İngilizleri örnek alarak gerçekleştirdiği çocuk eğitiminin sıkıntılarını yaşamaktadır. Bu batılı baba "Yıldız Sarayı'nda görevli bir Abdülhamit dönemi bürokratı"dır (Çetinsaya, 2002: 88). Daha sonra Üsküdar Amerikan Kız Koleji'ne devam etmiş, bu sırada da dönemin entelektüellerinden -ve daha sonra evleneceği Salih Zeki'nin vereceği- pozitivizmden matematiğe, Rıza Tevfik'ten aldığı mistik felsefe, şiir ve sanata kadar farklı alanlarda ders alma olanağına sahip olmuştur. Bu eğitimin doğu-batı sentezini öngören düşüncelerinin oluşumunda etkili olduğu görülebilir.

Halide Edip'in siyasi düşüncelerinin kaynaklarından çok onun bu düşüncelerini hangi karakterlerle cisimleştirdiği meselesinde en önemli unsur onun kadın olmasıdır. Doğu-batı çatışmasının egemenlik alanı olarak cisimleşen kadının modernleşmeye özgü bütün antagonistik ikiliklerini (cinsiyetsiz-fettan / anne-seksapel / kamusal-özel vs.) kendisinde taşıması nedeniyle "problem" bir alan olarak tanımlanması, Halide Edip'in biyografisinin ve eserlerinin araştırılması gerekli zengin bir deneyimler bütünü olarak okunabilmesine yol açar. Gerçekten de Halide Edip'in yaşamını ve eserlerini siyasal kimliği olan, evli ve aldatılmış, anne, meslek sahibi bir kadın olması gibi deneyimlerle yoğrulmuş; bu deneyimlerin modernliğin içerisinden ördüğü hatla milliyetçiliğe ve muhafazakârlığa açılmış bir "kadın öyküsü" olarak okumak mümkün görünür. Bütün eserleri, kadınlık hallerinin, medeniyeti temsil eden ideal karakter kurgusallığıyla canlandırıldığı bir tür -yeniden- hayat hikâyesi yaratma arenaları olarak tasavvur edilebilir. Dolayısıyla Halide Edip'in kadın kimliğinin sonuçlarını vülger bir şekilde "kadın" meselesine ilişkin yazdıklarına sığdırmak yerine; modernliği, muhafazakârlığı ve liberalliği savunan görüşlerinden analitik bir okuma yoluyla çıkarabilmek yukarda bahsedilen otobiyografik etkilerin izlerini hangi "ideallerle" buluşturduğunu ortaya koymaya yarar: Başka bir ifade ile modernliğin Halide Edip'deki yaratıcı-taşıyıcı karakterlerinin modellerini, modernliğin Halide Edip'teki idealini ortaya çıkarır.

Halide Edip'in biyografisinde belirleyici olan kadınlık hallerinin ilk patterni, Salih Zeki ile yapılan fakat Salih Zeki'nin ikinci evliliğini yapması sonucu boşanmayla

bitirilmiş evlilik ilişkisinin üzerinden belirir. Bu hal; poligami, evlilik, aşk, arkadaşlık, erkeklik tartışmalarının (tartışmadan kasıt romanlarda yer alan karakterler ve ilişkileridir) üzerinden modernlik içerisindeki kadını betimlemede oldukça belirgin bir role sahiptir:

Halide Edip kadınların artık dörde ayrıldıklarını söyler (Enginün, 1978: 409):

1) Kendi hayatını kazanan kadınlar.

2) Aile kadını

3) Zevk için dernek vs. çalışmalara katılanlar

4) Moda kadınları

Bu kategorik bölünmenin kadını kamusal alana iten modernliğin meydana getirdiği yeni bir sınıflandırma olduğu açıktır. Fakat Halide Edip'in biyografik ayrıntılarının siyasal görüşlerini oluşturmasındaki etkisi, aslında bu sınıfların kesişim noktalarında ortaya çıkabilecektir. Başka bir deyişle iki çocuk sahibi, cephede bile güzel giyinen, cazibeli, akıllı ve siyasal fikirleri olan bir kadın olarak bu sınıfları kesen Halide Edip'in siyasal düşünceleri, kendisini kurguladığı 'cinsiyetsizleştirilmiş kadın ideali'nin dışına atan içkin gerilimde yakalanabilecektir. Belki de bu nedenle Adak'ın Halide Edip'in egosuna ideal kadın ile erkek anlatıcı arasındaki parçalanmada, çoğu zaman da androjen bir özne olarak rastlaması anlamlıdır (Adak, 2004: 177). Halide Edip kamusal alanda dönemin bütün kadın hapsedilmişliğini sergilercesine, kadın kimliğinin dışına çıkma uğraşısı vermektedir. Bu dört sınıfın bir kesişim noktası olarak kadının varlığı ise kamusal alandaki yeni kurulmak istenen düzenin yıkılması anlamında, kaotik bir buluşma noktası olarak kalacaktır. Durakbaşa'nın Halide Edip Biyografisi'nde izini sürdüğü özel hikâyeler (Halide Edip'in Mustafa Kemal'e duyduğu muhtemel duygusal çekim gibi) bu açıdan -modernliğin gerilimlerini deşifre edebilecek potansiyele sahip- biyografik öğe olmanın ötesine geçen ayrıntılardır (Durakbaşa, 2002: 236). Yalnızca ideal formların değil, gerçekliğin çelişkilerinin ideal formlardaki yaratıcı etkilerinin incelenmesi ile modernliğin Halide Edip'teki kurucu potansiyeli belirlenebilir. Böylelikle kadın olmanın bilincine rağmen kamusalda bu bilincin cinsiyetsizlendirilmesi, Halide Edip'in "kamusal kişiliği"nde belirleyici bir özellik olarak ortaya çıkar. Kamusal kişiliğin bu tanımlanmasına uyan en belirgin söylem aslında Halide Edip'in feminizmi reddetmesidir:

> Bir kadın evvela Osmanlı, bir vatanperverdir... Vatanın hukuku kadınlık hukukundan bin kat mühim ve muhteremdir, onun için kadınlar bugün hukukumuz diye haykırırken bunu kendileri için değil, vatana yetiştirecekleri evlada lazım olan terbiyeyi verebilmek için olduğuna der-hatır etmelidirler... Kadınlar vatan için deruhte edeceğiniz en müşkil, en uzun teşebbüslerinizde size yardım edecek tabii ve hakiki arkadaşlarınızdır. Onları yalnız şiirleri tezyin ettiklerine inandıracak çarpık fikirler vermektense, kendi mesai fikrinize, hayatınıza muvazi bir terbiye vermeye çalışınız. (Durakbaşa, 1988: 39)

Halide Edip'in biyografik olaylarıyla siyasal görüşleri arasındaki ilişkinin izleği bundan sonra cinsiyetsizlendirilmiş kamusal bir figür olarak liberalliği, modernliği ve milliyetçiliği savunan görüşlerinden ilerletilebilir. Öncelikle Halide Edip'in liberalizmle milliyetçiliğin kendine özgü ilişkisinin bir sonucu olarak okunduğunu

belirtmek gerekir (Akyol, 2002: 733). Bu konuda temel belirleyiciler İngiliz terbiyesi ve eğitimi, ayrıca Amerikan Koleji kültürü ve düşünceleridir. Diğer yandan milli mücadele günlerini Mustafa Kemal'le birlikte cephede yaşamış bir kişilik olarak, ulus-devletin kuruluş kaygısıyla yoğun bir milliyetçilik fikriyle yoğrulmuştur. Milliyetçilik ile düşünsel bağlarının Gökalp aracılığı ile sağlanmasına karşın ferdiyetçi fikirlerin yine Gökalp üzerinden eleştiriyle oluşturması, milliyetçiliğin liberalizm lehine zayıflamasıyla sonuçlanır. Akyol, bir yöntem olarak milliyetçi akım içerisinde konumlandırdığı Halide Edip'te liberal çizgiyi keşfederken; Çetinsaya, Adıvar'ı muhafazakâr modernleşmenin içerisinden milliyetçi-liberal konumu ile ayırt etmeye çalışmaktadır. Bu metinde de verilerin muhafazakâr modernleşmeci bir analiz dahilinde yorumlanmasının Halide Edip'in liberal, milliyetçi yönlerinin çok daha berrak ortaya konulması açısından verimli olacağı kabulü dolayısıyla Çetinsaya'ya yakın bir yol izlenecektir. Bu tür bir yöntem Halide Edip tarafından yeni medeniyet tekabülü olarak savunulan doğu-batı sentezinin bireysel ve toplumsal kurgusallıkları olarak din, toplum, millet ve kadın tartışmalarını yaparken muhafazakâr modernliğin gerilimli/üretken çizgisinden faydalanabilmeyi de sağlayabilir.

II. Doğu ve Batının Mutlu Evliliği olarak Halide Edip'te Medeniyet Projesi

Batılılaşma tartışmaları açısından Halide Edip'in özgünlüğü doğu ve batının birbirini tamamlayıcı şekilde karakterize edilmesiyle ikisi arasındaki "evliliği", yalnız olanaklı değil aynı zamanda gerekli de görmesidir. Batı maddenin, doğu ruhun, özün ifadesi olarak hayatın iki yönünü ifade eden yüzler gibi bir araya gelmeye müsait, varlığını bundan böyle birbirinden alacak iki kuvvet olarak tasavvur edilmektedir. Bu birleşme potansiyelinin gerekliliğine vurgu aynı zamanda bu güçlerin kendi başlarına yaratabilecekleri hayat ülküsüne dair inançsızlığının bir ifadesi olarak da okunabilir. Halide Edip, batı ve doğu medeniyetlerini ayrıntılı olarak tarif ederek bu medeniyetlerin zayıf ve güçlü yönleri üzerinden birleşme olasılıklarını hesap etmeye çalışır: Batı "kudretli fertlerinin sayesinde skolastik zihniyetten daha çabuk kurtulmuş" olmasına ve "madde üzerinde toplanan garp zihniyetinin aynı zamanda ilmi mucizeler de yaratmasına" rağmen, maddiyata düşkünlüğünün olumsuz özelliklerini kendinde barındırmaktadır. Birkaç asır içinde, doğrudan doğruya veya bilvasıta garp, hemen hemen dünyanın her tarafına el atmıştır (Adıvar, 1955: 19).

Adıvar'ın batıya bakışındaki eleştirel güç, batının sömürgecilik planlarından nasibini almış bir imparatorluktan arta kalanlarla kurulmuş bir ulus-devletin düşün kadını olmasının deneyimleriyle yoğrulmuştur.Özelikle Balkan savaşlarının ve Yunan işgalinin yarattığı teröre karşılık batının aymazlığının halkta, batının olumlu etkisini sildiğine ilişkin varsayımlar aslında Halide Edip'in kendisi için de geçerlidir. Adıvar'ın batı değerlerinin ölçütü "insanlık üniversitalitesi"ne bağlılıktan geçer (Betin, 1951: 73). İnsan haklarının din, dil veya ırk bağlantılarına bakılmaksızın korunması Adıvar'ın medeniyet tasarısının temel unsuru olduğu gibi bu hümanizm Adıvar'ın düşüncesini liberalizme bağlayan ana temalardan biri haline gelmektedir. Balkan savaşları ve Birinci Dünya Savaşı sırasında Müslüman nüfusa yönelik ihlallere bütün dünyanın sessiz kalması, buna karşın Hıristiyan nüfusa karşı

hassasiyet Adıvar'ın "gayrı medeni ayırt etme" olarak tanımlandığı, o güne değin Avrupa'nın temsil ettiği batı medeniyetinin çöküşünün bir ifadesidir. Ancak aynı konjektür Wilson ilkelerinin açıklanmasıyla birlikte "şarka karşı üstünlük duygusunu kaldıran, insan haklarını tanıyan insani ve medeni bir siyaset zihniyetini getireceği kanaatiyle" Amerika'nın batı değerlerini kendinde sembolleştirmesine tanıklık etmektedir.

Amerika'nın batı medeniyetinin bir temsili olarak Adıvar'ın romanlarında da sıkça vurgulanması (Amerika'da üniversite eğitimi almış genç -çoğunlukla- erkeklerin aydın karakteri temsil etmesi), medeniyetin salt eğitim, zenginlik, teknik transferi olarak algılanmasının ötesine geçen bir "terbiye", bir zihniyet değişikliği durumuna dikkat çekebilmesi açısından oldukça önemlidir.

Adıvar'ın beklediği "fikir bakımından müşterek, fakat hayat, kültür ve idare bakımından başkalık gösteren", bir zamanlar Avrupa'da ifadesini bulmuş "milli olan tarafları sırf kültürlerinin, hususi hayatlarının bazı cephelerinden ileri olan; buna mukabil ilim ve fikir bakımından garp medeniyeti camiasının bir parçası" haline gelebilecek medeniyet beklentisinin 'U.S.A.' de kendisini bulması, Adıvar'ın millîlikle evrenselcilik arasındaki "ölçülü birliktelik" arzusunun bir sonucu olarak anlamlı, karşılığını bulan bir seçimdir. Bu seçim, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir zamanlar ifade ettiği ırk, din, dil birliğini sağlamaya dönük olmaktan çok sosyal adalet prensibi çerçevesinde farklı kültürlerin özerkliği ile örgütlenen devlet yapısı ile arasında kurulmaya çalışılan analoji ile sağlamlaştırılmaya çalışılır. Osmanlı tıpkı Amerika gibi farklı ırkların ve kültürlerin birlikteliğine rağmen yönetebilmeyi başaran, böylelikle "devleti ezel-i müddet" sağlamış bir medeniyetin ifadesidir.

"Balkanlar'da nizam tesisi için birbirleriyle zıt ve muhtelif toplulukların dinlerine hürmet edebilecek kadar liberal, mahalli idarelerin hususiyetlerini anlayacak kadar siyasi, herhangi iç mücadelelerini teskin edebilecek kadar kudretli bir mekanizmayı yaratacak kabiliyet" Osmanlı Devleti'ni anlatmaktadır (Adıvar, 1955: 30). Bütün bu özellikler Adıvar'ın Osmanlı'yı demokrat olarak tanımlamasına neden olmaktadır (Adıvar, 1955: 42).

Adıvar, "Osmanlı devletinin kuruluşundan kanaatimce en dikkate değer nokta birbirine zıt, birbirleriyle mücadele halinde olan milletler, dinler ve cereyanlardan bir terkip yapabilmeleri ve bu terkipli planı tatbik edebilecek bir idare kurabilmeleri, bütün bunlar için elzem olan irade, fikir ve imanı nefislerinde toplamış olmalarıdır" diyor (1955: 46). Osmanlı kelimesinin kendisinin cinsten ve şahsiyetten ziyade devlet kurmadaki muayyen bir zihniyete dayandığını, Osmanlı dendiğinde aynı şekilde bir hayat görüşü, terbiye, mizaç ve karakter kastedildiğini (Adıvar, 1955: 24)

belirtmesi ise medeniyetin ifade ettiği halin bir "zihniyet durumu"na işaret etmesi kadar yönetilebilirliği arttırmaya, yeni bir yönetim felsefesi yaratmaya dönük modern bir arayışın da ifadesidir.

> Garbin insani ve kudret tarafları yanında çirkin ve haksız tarafları da olduğunu inkar etmek mümkün değildir. En çirkin ve netice itibariyle kendisi için dahi tehlikeli tarafı, Şarka karşı her sahada beslediği üstünlük-duygusudur. (Adıvar, 1955: 138)

Batıda yükselen bu üstünlük duygusunun aslında Adıvar'da garp medeniyetine ilişkin hastalık tanısıyla da ilgisi kurulabilir.

> Garp medeniyetinin herhalde bir hastalık geçirmekte olduğu muhakkaktır ve bunun başta gelen sebebi maddi ile manevi varlık arasındaki muvazenenin bozuk olmasıdır. (Adıvar, 1955: 20)

Batının maddeye verdiği önemden kaynaklanan ruh eksikliği, tıpkı insan doğasındaki madde-ruh birleşiminin ölçüsüzlüğünün yol açacağı bozukluklar gibi birtakım "kişilik" sorunları yaratabilecektir. Adıvar'da medeniyetin biyolojik göndermelerle yapılan açılımı ölçülülüğü, dengeyi, istikrarı ve nihayet "muhafazayı" hedefleyen bütünlük arayışına yönelik kurulan muhafazakâr modernliğin, içtimai anlamda düzeni bozmayacak bir değişimin/hareketliliğin taraftarlığını da ifade eder: Farklılıkların kesinliği üzerine kurulmuş organizmacı bir tamamlama ilişkisi. Hedeflenen doğu-batı sentezinin yaratacağı medeniyete rağmen şarkın ruhuyla, garbın da maddeciliğiyle menkul kalacağı bir tür özcülükle malul, şarkın ve garbın işbölümüne dayalı ölçülü birlik ve değişimin kabulüdür. Bu tamamlayıcılık ilişkisi bütün önemini sadece ruha vermesi dolayısıyla "iktisadi kalkınmalara engel olmuş" şark anlayışı ile de onaylanmaktadır. Medeniyetinin despotik görünümüne karşın doğu, batı medeniyetinin ferdi hürriyetçiliğini âdeta somutlaştıran, ona özünü veren bambaşka bir kişilik geliştirebilmeyi de başarmıştır. Âdeta her iki taraftaki eksiklik bir tamamlayıcılığın parçası olma potansiyelleri ile değerlendirilip yorumlanmaktadır:

> Eğer bu devirleri tetkik eden bir kimse bunların zevahirini bir deler de arkalarındaki ferde gözü ilişirse, hiç beklemediği bir hadise ile karşılaşır, Şarktaki ferdin çok bariz bir şahsiyete sahip olduğunu görür. Bu şahsiyet bilhassa Garpla mukayese edildiği zaman kendine mahsus bir manzara arz eder. Acaba şarktaki fert, perde arkasında ve daima büyüklerin ayaklarının altında yaşarken nasıl olmuş da nevi kendine mahsus bir şahsiyete sahip olabilmiştir? Cevap belki şu olabilir: Dimağını ve ruhunu maddı realitelerden uzaklaştırmak suretiyle. (Adıvar, 1955: 16)

Doğunun bu salt "öz" halinin eleştirisinin Adıvar'ın geç dönem romanlarından biri olan *Sonsuz Panayır*'daki Ali Bey'de cisimleşmiş hali görülebilir. Ali Bey yardımsever, iyiniyetli, oldukça kültürlü (eğitimli), çevresi geniş, orta yaşlarının sonunda, evi romanın baş karakteri olan Ayşe'nin yakınında yoksul semtlerden birinde olan, roman boyunca adeta olaylara müdahil olmak yerine "içses" olarak eşlik eden bir kişilik olarak saf doğuyu temsil etmektedir. Roman boyunca akıllı, çalışkan ve insan ilişkilerini uzak mesafe çıkarları uğruna kullanabilmeyi öğrenmiş modern kadın figürü olarak Ayşe'nin bir tür uzak gözcülüğünü yapan, onun girdiği çevrede özünü

kaybedebileceğine dair endişeler taşıyan Ali Bey bir ara sahip olması muhtemel zenginlik dolayısıyla kadınların -hem doğru modernleşmenin sembolü olarak kurulan Ayşe'nin, hem de ötekisi olan Safinaz'ın- ilgisini çekebilir. Ali Bey'in sahip olduğu umulan maddi zenginlik, Amerika'da eğitim almış olan Burhan'ın fikirleriyle faydalı (kamusal) bir işlev kazanabilecek, bu şekilde sermaye olarak kendi özünü bulacaktır. Burhan'ın fikirleri sayesinde Ali Bey düşündüklerini, tefekkürünü hayata geçirme şansına sahip olur.

Romanda tıpkı diğer romanlarında olduğu gibi mekân ve sokak, karakteri tanımlamada etkin olarak kullanılır. Ali Bey bulunduğu mahalleyi şöyle tanımlar: "...bu sokak, pisliği, sessizliği, mahalle halkının kadere baş eğen meskenet ve sonsuz tevekkülü ile tamamen şarkın bir parçasıydı" (Adıvar, 1954: 67). Ali Bey'in kültürlü bir insandan "toplumsal" bir aydına dönüşümünün simgesi olmasını sağlayabilecek (halvetteki haftalık küçük toplantılar dışında) birikimini aktarmakta olduğu kitabın yazımının, romanın sonuna kadar bitmemesi de doğunun içkin çabası ve birikiminin bir türlü hareketi gerçekleştiremeyecek durumunu ele verir gibidir: Ne de olsa "mücadele ve hareket garp zihniyetine göre hayatın özünü teşkil eder" (Adıvar, 1955: 18). Kendi başına doğunun, bu mücadeleden ve hareketten mahrumiyeti yansıtan bir tür "ihtiyarlık" metaforuyla bağdaştırılması da Ali Bey'in kişiliğinde somutlaşır.

III. Halide Edip'de Modern Muhafazakârlığın Yol İzleri

Yukarda belirtildiği gibi Halide Edip'in okuyucuya sunduğu düşüncelerin Türk siyasi düşünce tarihi açısından bereketliliğini yakalayabilmek, muhafazakâr modernlik refleksini taşıyan bir liberalizm ve milliyetçilik analiziyle mümkün görünmektedir. Halide Edip'in muhafazakârlığının en belirgin işaretlerinden biri *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri* adlı kitabın hemen başına koyduğu liberal muhafazakârlığın kurucu figürlerinden Edmund Burke'den alıntıdır:

> Cemiyet hakiki bir kontrattır. Fakat devlet, herhangi anlaşmaya bağlı bir şirket gibi telakki edilemez. Geçici bir alaka ile başlanıp, ortakların arzuları ile feshedilemez... Bu, bütün ilimlerde ortaklık, bütün sanatlarda ortaklık, bütün fazilet ve tekamülde ortaklıktır. Böyle bir ortaklık, nesiller boyunca elde edilemeyeceği için, sadece yaşayanlar arasında hüküm süren bir ortaklık olamaz. Bu, yaşayanlar ile ölmüşler, ve istikbalde doğacaklar arasında tesis edilebilen bir ortaklıktır."(Adıvar, 1955)

Burke'den yapılan bu alıntı, bir sözleşme olarak kurulan rasyonel ve tarihsiz toplum modelinin ifade ettiği liberalizme, en çok daha devletin kurucu-radikal modernitenin bir aracı olarak topluma dışsallaştırılmasına karşın bir mesafeyi belirtir. Adıvar'ın aldığı İngiliz eğitiminin dolaylı bir sonucu muhafazakârlık düşüncesine yakınlığı olabilir. Ancak muhafazakârlığın Burke'de aldığı görünüm "tedrici bir değişim"in onaylandığı evrimci bir modernlik tasarımıyla şekillenmektedir. "Burke'u önemli kılan, Aydınlanma rasyonalizmi ve Fransız Devrimi karşısındaki duruşu ve yeni oluşan düzen karşısında sadece Fransa için değil bütün Avrupa devletleri için eski düzeni yani 'Ancien Regime'i savunmasıdır... Burkeçu

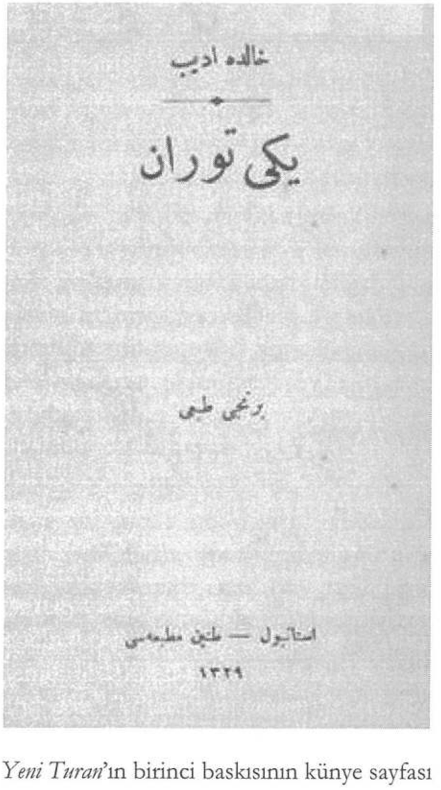
muhafazakârlık, aydınlanma filozoflarının rasyonalist düşünceleri üzerinde yükselen Fransız devrimci radikal kopuşa karşı İngiliz Devrimi'nde simgelenen evrimci toplumsal dönüşümün savunucusudur" (Duman, 2004: 36). Burke muhafazakârlığının Adıvar'a, modernleşmeyi savunurken kurucu rasyonalist bir iktidara (Kemalizm) karşı mesafe alabilmenin zeminini sağladığını görebilmek mümkündür. Bu belirgin duruş Fransız Devrimi'nin getirdiği sonuçlardan "insan hakları"nı kabul ederken milliyetçiliğe temkinli yaklaşması olarak kendini gösterir (Adıvar, 1955: 66): "Milliyetçilik hars, anane, müşterek menfaat gibi kudretlere dayanmak şartiyle, insan insan olduğu müddetçe baki kalacaktır. Fakat milliyetçilik, dine veyahut ırka dayandığı zaman hem tehlikeli hem de hakim olduğu cemiyeti altüst eder" (Adıvar, 1955: 67). Çökmekte olan batı medeniyetinin failinin de aşırılaşmış milliyetçilik olarak çözümlendiği görülebilir.

> İlk göze çarpan nokta, bu medeniyetin tek millete mal edilmemiş olmasıdır. Gerçi İngiliz, Fransız, İtalyan vesaire deyince her birinin fikir, sanat ve ilim sahasında ortaya attığı, bugün insaniyete mal olmuş fikri ve ilmi bir ilerlemesi vardır. Fakat bunların milli olan tarafları sırf kültürlerinin, hususi hayatlarının bazı cephelerinden ibarettir. Buna mukabil ilim ve fikir bakımından bunların hepsi Garp medeniyeti camiasınının bir parçalarıdır, ve ancak bu parçaların terkibinden Garp medeniyetini bir bütün olarak idrak edebiliriz. (Adıvar, 1955: 11)

Medeniyetin çözülmesi milliyetçiliklerin ortak medeni, insani fikirlerini kaybetmesi ile eşzamanlı görülür.

Bora'nın aktardığı şekli ile muhafazakârlığın özü olarak somutluk-varolan "hem sebebin, nedenselliğin hem de normatif açıklamanın, meşruiyetin bizzat kendisi"dir (Bora, 2003: 57). Muhafazakârlığın bu kertede milliyetçilikle buluşması, modern kavramların ve kimliklerin liberal düzeydeki soyutlanmasına karşı coğrafya ve tarihle bağ kuran yerelci bir içerikle modernliğin radikalliğini yumuşatır. "İnsani varoluşun kalıcı, ezeli ve ebedi değerleri, ilksel, kurucu mahiyetteki güçleri, tözsel esas içeriği, aşkın referansları, bunların hepsi, süregelen-süregiden somutta mahfuzdur" (Bora, 2003: 57).

Milliyetçi kimlik, Adıvar'da tam da bu noktada, modern kuruculuğun muhafazakâr refleksle ilişkilendirmesinde ferdi hürriyetçiliğin liberal uçta



Yeni Turan'ın birinci baskısının künye sayfası

seyretmesinin önünü alabilecek somutlaştırmaya dönük bir işlev görmektedir. Liberalliğin insan haklarının, kişisel özgürlüklerinin yüzergezer mahiyetteki soyutlamaları, güçlü yerel gönderme olarak millî kimlik özüyle tarihe 'tutunum' kazanabilir. Bu açıdan bakıldığında Adıvar'da Türk milliyetçiliğinden çok millî değerlerin dile getirilmesiyle tamamlanan muhafazakârlıktan bahsetmek yerinde olur. Beklenen medeniyete rağmen kaybedilmemiş millî değerlerdir:

> Türkiye Türklerini diğer Müslüman birliklerinden ayıran mühim bir nokta daha vardır: Türkiyeliler, yüzlerini garba çevirmiştir. Esasen Akdeniz'de kurdukları medeniyetin temelinde garp medeniyetinin de menşei olan bir medeniyet kökleri vardır. Gerçi kökler aynı zamanda şarktan gelen esasları da almıştır ve Türkiye'de şark -inşallah en hayırlı tarafından- daima baki kalacaktır. (Adıvar, 1955: 81)

Diğer yanda batı medeniyetinin de manevi kıymetleri iç nizamı düzenleyici, ideolojik içeriğinden arınmış bir şekilde kavrayabilmesiyle mümkün görünür. "Milletlerin kendi kültürlerini ve benliklerini muhafaza etmek şartıyla, manevi kıymetlere, maddi ve mekanik kudretler kadar yer vermek; herhangi ideoloji salgını ile insan münasebetlerinin, iç nizamlarının altüst olmasına mani olmak. İşte ancak bu yoldaki tekamül Garp medeniyeti adını taşımaya layıktır. (Adıvar, 1955: 13)

Bir tür kültürel milliyetçiliğin yaratılmasının Adıvar'da güçlü bir saik olarak Osmanlı'nın yerine kurulacak, onun "ezeli ebedi müddet"i yerine demokratik cumhuriyeti yaratabilecek yeni bir yönetim aygıtı olarak "devlet"in oluşturulmasında hizmet ettiği görülür. Muhafazakâr düşüncenin devletle toplum arasındaki bağın hukuki dışsallaştırılmasına karşı koyuşu, devletin toplumun organik bir uzantısı olarak kabul edilmesiyle söz konusudur. Bu aynı zamanda devletin toplumun varlığı dolayısıyla meşrulaştırılması anlamına gelen doğal bir kabullenişe işaret etmektedir. Adıvar'ın metinlerinde de devletin toplumda istikrar gözetici liberal kavranışı ile, "ezeli ebedi- müddet" halinde sürekliliğini sağlayabilmiş devlet otoritesine duyulan muhafazakâr inanç birbirine eklemlenmektedir. Bu açıdan bakıldığında Adıvar'a özgü medeniyet kavramsallığının işaret ettiği nokta ulus-devlet modelinden çok çoğul milliyetliliğe gönderme yapan imparatorluk-federatif siyasi yapısı olmaktadır.

> Hars ve fikir bakımından, iş-tenevvüü bakımından bir zenginlik ifade eder, idari ve siyasi bakımından da böyle milletler daima geniş görüşlü, tecrübeli idare ve devlet adamları yetiştirirler. Böyle bir milletin kendi içinde de fertler ve zümreler mütekabil müsamahaya, insan münasebetlerinde görgü ve tecrübeye sahip olurlar. Zıt unsurlar arasında işbirliği hatta dostluk teessüs edebilecek bir olgunluk hasıl olur. (Adıvar, 1955: 143)

Hem Osmanlı'nın hem de Amerika'nın medeniyet yaratma potansiyeli farklı milliyetleri bir arada tutabilmeyi başarabilmiş, liberal fakat bir devlet terbiyesini de içeren yeni bir yönetimselliği yaratabilmiş olmasıyla ilgilidir. Devletin sürekliliğinin sağlanabilmesi medeniyetin yaratılabilmesi ile bir ilişkisellik içerisinde kavranır; çok-milliyetli bir medeniyet kabulünün sonucu elbetteki siyasal biçimi federatif olan, yönetselliği yükseltilmiş federatif bir devletin meşruluğunu sağlayacaktır.

İşgaller ve sinyal veren millî kurtuluş savaşına rağmen Adıvar'ın milliyetçiliğinin, ulus-devlet modelini kabul ettiği medeniyet projesi dolayısıyla dışlayarak, biraz da yıkılmakta olan imparatorluğun bir vatandaşı olmanın verdiği meşruiyetle yeni bir Amerikan modelini yaratmak üzere harekete geçtiği görülebilir. *Yeni Turan* romanında baş kahramanın arayışı da bu yöndedir: Oğuz, Turan'a yalnız Türkleri değil, "Türkiye'nin bütün çocuklarını, Kürtleri, Arapları, Ermenileri, Rumları, hepsini" çağırarak âdeta yeni Osmanlı, "yeni bir Amerikan binası" yaratmak istemektedir. "Artık bırakmalı, herkes kendi vilayetinin, herkes kendi ırkının, tarlasının ve şahsının medeniyet ve terakkisinden mesul olsun ve artık bırakmalı, herkes kendi ayrı küçük memleketini ve ırkını bir müşterek vatan fikri etrafında idareye alışsın"(Adıvar, 1967: 42-43).

Adıvar'ın 1918'de Wilson Prensipleri Cemiyeti'ni kuranlardan biri olmasının altında yatan şey, yalnız yeni medeniyetin sembolü olarak Amerika'yı görmesi değil, aynı zamanda yeni devlet projesinde ittihatçı fikirlerden, Kemalizm'den uzak bir noktada yer alması olabilir. Enginün, Halide Edip'in sahip olduğu medeniyet projesine rağmen ilk kez bu eserinde imparatorluğun bütünüyle işgali nedeniyle Türkler için bir tehlike sezmeye başladığını, bu eserde batının bir düşman olarak kodlandığını belirtir (Enginün, 1978: 140). Bu tehlikeye rağmen "ademi-merkeziyete, fakat federasyon bağları altında kuvvetli bir noktaya, bir hükümdara bağlayacak müşterek menfaat ve muhabbet" arayışının devamı eserde görülebiliyor. İşgal şartlarına rağmen Adıvar'ın kişisel hürriyet ve ademi merkeziyet arayışını devam ettirmesini Betin, onun sömürge bilincini oluşturamamasına, aldığı İngiliz terbiyesi etkisiyle meselelere İngiliz gibi bakmasına bağlamaktadır. "(İngilizler) bir felsefi doktrine, düşünceye hiçbir vakit dayanmamış, sömürgeleri yolunda Avrupa medeniyetini daha aşağı görmüş ve hizmetçi halinde kullanadurmuş olan ampirik ve geri İngiliz Siyaseti üniversel medeniyetti ve milli gelişmeleri kösteklerken kendisini kuvvetlendirdiği için uzun müddet dünyaya, hayranlıktan ve korkudan gelen, bir aşağılık duygusu vermiştir" (Betin, 1951: 83). Özellikle İngilizlerin uzun yüzyıllar boyunca sömürgeleştirme yoluyla oluşturduğu "ideolojisiz" bireyselciliğin asla, az gelişmiş ülkelerdeki kolektif özgürlükleri genişletmeye dönük devrimci eylemi anlaması beklenilemeyecektir. Buradaki eleştirilerin hakli olup olmaması bir tarafa Halide Edip'te medeniyetin, bireysel hürriyetin "ideolojik" içeriğinden soyutlanarak kavranılmasının İngiliz muhafazakâr-liberalizmine uyumluluğunun ortaya koyabilen vurgu önemlidir. Medeniyetin varlığı ampirik olarak, varlığı ile kendi meşruiyetini sağlamaya dönük totolojik bir referans mekanizması olarak çalışmaktadır.

Din konusuna yaklaşımda ise muhafazakârlığın dini cemaati birbirine bağlayan geleneksel işlevselliğinin devamı arzusu görülür. Dinin bir siyasi egemenlik modeli olarak Adıvar'daki kavranışı, onu bir tür şark patolojisi olarak görmeye meyillidir. İslamcılığın siyasi modeli aslında eni konu pan-islamist bir modelin gerçekleştirilmek istenmesidir: "Siyasi bakımından bugün olmadığı gibi kırk yıl önce de bir faydası yoktu. Eğer Müslümanlar, bilhassa bizler, dini siyasi bir zar gibi kullanılacak yerde, hariçte ve dahilde İslam dinini ahlaki ve ruhi kıymetlerini tebarüz ettirebilecek bir yol tutsaydık, hem İslamiyet'in, insani ve medeni cephesini dünyaya tanıtabilir, hem

de bu cephe etrafında hiç olmazsa manevi bir birlik yaratabilirdik" (Adıvar, 1955: 99).

Muhafazakârlığın kendisini bir proje olarak konumlandırabilmesinin din, devlet ve otorite üzerinden yaratılmak istenen cemaatin varlığı ile mümkün olabileceği, bu üç izlek üzerinden gelişmelerin muhafazakârlığı ele verebileceği belirtilen bir husustur (Bora, 2003: 58). Dinin muhafazakârlıktaki yerinin konumlandırılması onun dünyevileştirmesiyle gerçekleşir, bu Adıvar'ın dinde reform talebiyle uyumluluk içerisindedir. "Dini belki kendisi uğruna olmaktan ziyade, toplumun istikrarı ve otorite açısından kaçınılmaz sayar. Dindarlıktan çok dinin ritüellerine, din bağına önem verir" (Bora, 2003: 58). Dinde reform talebi, "Müslümanlıklarına rağmen" Türklerin tıpkı Osmanlı'da yaratabildikleri gibi cemaatçi bağların yeniden tesis edilebilmesine ilişkin kaygıları taşır. Bu açıdan bakıldığında otoritenin yeniden kurulmasında işlevsel rol dinsel bağlara, bu bağların yaratılması ise aşağıda tartışılacağı üzere devlet müdahalesinden muaf özerk dinsel kurumlara bırakılacaktır.

Dinin cemiyet bağlarını tesis edilebilmesindeki asal rol biraz da insanlık üniversitalitesiyle "Türk insanı" arasındaki taşıyıcı olabilecek "terbiye"nin yaratılmasına ilişkindir. Kesin bir ölçülülük taraftarı olan Halide Edip, eğitim müfettişliği yaparken de belirttiği gibi terbiyenin eğitimi aşan işlevselliğine dikkat çeker. Aynı zamanda yaratılacak medeniyet açısından terbiye meselesi, soyut-liberal bireyin, varolana/tarihe bir açılım olarak yerellikle buluşturulmasının en etkin aracıdır. Soyut bir medeniyet tasarısı, insan hakları vs. yerine terbiyeyle olgunlaştırılmış medeni kişilik, "terbiye"yi, medeniyet değerleri ile geleneksel Türk insanı arasındaki taşıyıcı rolü dolayısıyla, aynı zamanda medeniyet tasarısını gerçekleşebilir kılan bir yönetsellik aracı olarak meşru kılacaktır.

IV. Muhafazakâr Bir Hatta Modernliğe Liberal Uzanımlar

Halide Edip'in düşün dünyasında liberal uzantılar ararken ilk karşılaşılan kavram "ferdi hürriyetçilik" olmaktadır. Adıvar'da bu değerin medeniyetin "fikri özünü" temsil ettiği daha önce belirtilmişti. Bireysel özgürlük savunusunun hangi düşünceye karşı savlandırıldığı Adıvar'ın düşüncesindeki liberalizmin olanaklılığı kadar sınırlılıklarını da ortaya koyacaktır.

Ferdiyetçilik savunusu Gökalp'ın "fert yok cemiyet var, hak yok vazife var" cümlesinde somutlaşan radikal kolektif-milliyetçi ideolojinin varlığına karşın yapılmaktadır. Adıvar, bireyin liberal soyut kavrayışının yeni bir devlet kurma sürecinde yaratacağı zafiyetin milliyetçilikle değil muhafazakârlıkla üstesinden gelmek isteyen bir "modern" olarak bireyciliği nizamı bozmayan bir özgürlük içerisinde saklı tutar. Birey özgürlüğünün savunulması batıda ve doğuda ortaya çıkan diktatörlüklere (faşizm ve bolşevizme karşı) karşı seçilen medeniyet tasarısının kodlarını taşıması anlamında önem kazanır:

> Bugün Garp medeniyeti dediğimiz zaman bu mefhumun muhtelif tesirlere uğradığını, çeyrek asra yakın bir devirde iki başlı bir kudret olarak karşımıza çıktığını görürüz. Bu iki zıt başın birinin alnında "beraberlik" ötekinin alnında "bir örnekli yazılıdır... Bir örneklik yoluna bütün dünyayı zorla sürüklemeye

çalışan taraf, ferde hiçbir hürriyet bırakmayan totaliter rejimlerdir. Müfrit sağ ve sol diye birbirinin düşmanı olarak tanıdığımız bu rejimler, ideolojilerine adeta yeni bir din taassubu ile sarılmış, kendilerine uymayanları, memleket içinde veya dışında imha yolunu tutmak istemişlerdir. (Adıvar, 1955: 9)

Bir muhafazakâr modern olarak Adıvar'ın komünizme muhalefeti faşizme olduğundan çok daha serttir. Adıvar'a göre Bolşevizmin zaferi "ferdi ruhu kaldırıp, dünyaya ruhsuz bir kalabalığın hakim olacağı bir şekil vermekle mümkün olabilecektir" (1955: 241). Ferdin "ruhunun" kalkmasına ilişkin korku aslında liberal manada özgürlüğün yok olma endişesinden çok; din, gelenek, otorite gibi ferdin özünü ruhla dolduran şark özeliklerinin kaybolmasına ilişkin bir endişeyi taşır. Adıvar'ın komünizme karşı gösterdiği liberal olmaktan çok muhafazakâr biçimde ortaya çıkan reaksiyon kendini açığa vurur. "İnsaniyeti kuracağına iman ettiği komünizmin yerleşmesi... evvela aileyi ortadan kaldırmak, çocuğu ilk günlerinden itibaren bu nazariyeyi ifade ve telkin edebilecek bir teşkilat içine büyütmek" metoduyla gelişir. Oysaki "dinsiz, ailesiz, ananesiz bir cemiyet yaratmanın imkansızlığı" ortadır. Komünizmden kaçınmak "herhangi bir memlekette, umumi seviyeyi ölçülü bir şekilde tanzim etmek, fikir hürriyetine nizam dairesinde yer vermek, vatandaş haklarını hiçbir siyasi tesire kapılmadan muhafaza edebilecek bir iç-idare tesisi kurmak" ile mümkündür.

Halide Edip'in düşünsel liberalizme sempatisine karşın iktisadi liberalizme oldukça ihtiyatlı yaklaştığı görülmektedir. Bu ihtiyatlılığın devletin istikrarı gözeten içkin rolünün kabulü kadar yeni bir toplumsal-siyasal sistemin yaratılması arefesinin rasyonalist zihniyet haliyle de ilgisi vardır:

> Şurasını unutmamak gerektir ki, siyasi nüfuzlardan imkan dairesinde uzak, esası ihtisasa dayanan devlet kontrolü, bugünkü ve yarınki medeni dünyanın çekinemeyeceği bir yoldur. Yeter ki, şahsi teşebbüsü bütün bütün durdurmasın, çalışmak imkânlarını fertlerden almasın ve Hükümeti fertlere ekmek veren tek fırın haline sokacak bir mübalağaya kaçmasın! Yeter ki, en mütevazı vatandaşa dahi tek rızk membaı, parti hükümeti olduğu kanaatini verecek ifrattan kaçınılsın! (Adıvar, 1955: 102)

Medeniyetin ifadesi maddi zenginlik değil, sahip olunan maddi kaynaklara rağmen fikri hürriyetin, manevi özlerin kaybedilmemesidir. Bu tür medeniyetin beklenen neticesi "halk"ın yaratılacak "sosyal adalet"ten pay alması dolayısıyla cemiyetin gönüllü bağlarının pekiştirilmesidir. Ferdi hürriyetin doğu medeniyetindeki eksikliğinin kabul edilmesi nedeniyle medeniyet projesinin gerçekleşmesi için değişime kapanmış halk ile medeniyet projesi arasındaki "aydınlanmış" kişilere ihtiyaç duyulur. Adıvar'ın romanlarında, saf liberal teorinin burjuva sınıfının öncülüğü ile kendiliğinden meydana gelecek toplumsal aydınlanma inancını boşa çıkarırcasına, öncü aydınlar burjuvalarla değil; eğitimli, genç ve maddi zenginlikle derdi olmayan kişiler tarafından temsil edilir. Romanlarda -bazen eğitimle buluştuğunda zihni ve maddi bir refah ve huzuru temsil etse de- maddi zenginlik, burjuvaları sınıfsal bir göndermeyle "halk" bütününden soyutlamaktadır. "Gerçi büyük savaştan sonra türemiş zenginlerin bazılarından söz edilirken kapital, sermaye, milli servet ve benzeri bir takım laflar ediliyor, herkesin anlayamadığı bir felsefe yapılı-

yor" diyerek Adıvar bu tür bir felsefenin sahte bir demokrasi ortamı yarattığını da ifade eder (Adıvar, 1981: 35).

Adıvar'ın aydın tiplemelerinin yoğun cinsiyet ilişkilerinin içerisinden kişilikleştirilmesi söz konusudur. Çoğu zaman özellikle kadınlar (*Sinekli Bakkal*'ın Rabia'sı, *Tatarcık*'ın Lale'si, *Yeni Turan*'ın Kaya'sı, *Sonsuz Panayır*'ın Ayşe'si*) tarafından temsil edilen aydın tiplemeleri, halkın içinden çıkan/halkla bağlantılı olan genç, eğitimli ve idealist kişilikleriyle özel hayatını önemsemeyecek kadar güçlü kimseler olarak kurulur. Aldıkları eğitim, yüksek öğretim düzeyinde olmasa bile bu eğitimi "medeni bir terbiye" sayesinde halkla kurdukları ilişkilerde kolaylıkla "aydınlatıcı" beceriye çevirebileceklerdir. Aydın bireylere verilen bu rolün ferdi hürriyetçilikle de bağlantıları vardır. Bir tek birey varlığıyla gelenekler içinde sürüp giden doğu huzurunu harekete çevirebilir, gelenekleri yıkabilir, refah yaratılması konusunda öncü olabilir.

Bu tür bir medeni buluşmanın gündelik ritüeller üzerinden gerçekleşmesi önemli bir özellik olarak karşımıza çıkar. Madem medeniyet devlet gibi üst kurumları içeren bir tasarı değil, insan doğasının bütünlüğünü sağlayacak onu yeni bir zihniyete davet edecek bütünlüklü bir projedir; gündelik hayatın dönüşmemesi olanaksızdır. Aydın kişilikler çoğu zaman çevrenin geleneksel nizamını "yeni bir nizam" yaratma doğrultusundaki eylemleriyle rahatsız edici, ancak bir taraftan da zeki becerikli kişilikleriyle içten içe takdir toplayan tiplerdir. Küçük bir kasabada yolun ortasından yürüyen yaşlı kasabalıların üstüne bisikletini süren Lale ile ihtiyar Balıkçı İsmail arasında şu konuşma geçer:

> Lale: Seni yaya kaldırımında yürümeye alıştıracağım İsmail Ağa.
>
> İsmail Ağa: Burasını divan yolu mu sandın? Burada yaya kaldırımı ne arar?
>
> Lale: Sokağın yanları kaldırım olsun olmasın yayalara mahsustur, ortası araba, bisiklet, otomobil içindir.
>
> İsmail Ağa: Amma yaptın ha hanım abla... Dört yol ağzına polis yazılsan ne olur?
>
> Lale: Orada yeterince polis var. Oradan geçen halk zaten nerden geçileceğini bilir. Burada yolun neresinden yürüyeceğini bilmeyen yayalara yol öğreteceğim. Niçin okula, üniversiteye gittim zannediyorsun?
>
> İsmail Ağa: Ben de şimdi onu düşünüyordum
>
> Lale: Sizin gibi köhne kafaların gençleştirmek, sizi medenileştirmek için. (Adıvar, 1981: 29)

Aydın kişiliklerin temsili olarak neden kadınların seçildiğine ilişkin bir analizden önce, bu aydın kişiliklerin hayat öyküleriyle ferdi hürriyetçilik arasındaki bağlantıların yakalanması önemlidir. Bir kere Adıvar'ın eğitim konusundaki görüşlerinin ferdi hürriyeti esas almış Amerikan tarzına yaklaştığını söylemek mümkündür:

* *Sonsuz Panayır*'da biraz farklı olarak Ayşe'nin; belki de 1940'lardan itibaren modernliğin değerlerinin bireysel teşebbüs, zenginlik ve tüketime kayması nedeniyle toplumsal aydınlatmacı rolünden sıyrılması sağlanır: Ayşe biraz da hesapçı planlarla kendisine ve ailesine müreffeh bir hayat kurar. Ancak Adıvar yine de Ayşe'nin olumlu baş karakter halini onu romanın sonunda mutlu ederek onaylar.

Özellikle dinin cemaat kurucu potansiyeli din eğitimi veren okulların vakıflar şeklinde örgütlenerek devlet müdahalesinden özerk kılınması yoluyla gerçekleşebilecektir. Cemaatte özerk eğitim kurumlarının varlığı (bu *Yeni Turan*'da ideal bir projedir) medeni terbiyenin ve ferdi hürriyetçiliğin gelişmesi açısından önemli görülmektedir. Baş kadın karakterler aldıkları kısa dönemli olabilecek bir eğitimi bile aileden ve toplumsal ilişkilerden aldıkları 'öğretici' terbiyenin etkisiyle girişken davranabilmek için kullanabilirler. Burada ilgi çekici yön özellikle geç dönem romanlardaki erkek karakterlerin Amerika'da yapılmış üniversite öğrenimlerinin ardı sıra Türkiye'ye gelerek "halk için çalışmak" düşüncesinde çoğu zaman atıl durumda beklemeleri, kadın karakterlerin girişken-mücadeleci kimliği sayesinde kendi özlerini bularak harekete geçebilmeleridir. Yine gençlik Adıvar'ın romanlarındaki aydın karakterlerin bir başka özelliği olarak görülür.

Modern kişiliklerin güçlü bireysellikleri, çevrelerini dönüştürebilme kabiliyetlerine bağlı olarak toplumsal ilişkiler içerisinden oluşturulur. Bu tiplerin kişilikleri yalnız düşüncelerle değil, yaşadıkları duygusal salınımlarla, bazen yapılan yanlış tercihlerle oluşturulan bütünlüklü bir görüntü çizer: Doğunun hissiyatı ve batının rasyonelliğinin ölçülü bileşiminin hayat içinde gerçekleştireceği olanaklar bu kişilikler üzerinden tartışılmaya açılır gibidir. Diğer yandan bu tür bir epistemoloji Adıvar'ı gelenekselci-muhafazakârlardan ayırt etmeyi sağlayan bir açılım sağlar.

İrem, gelenekçi-muhafazakâr düşüncenin akıl-his, başka bir deyişle akıl ve hayat alanlarının birbirine karıştırılması konusundaki olumsuz tutumunu ortaya koyarken aynı zamanda bu düşüncenin 'büyük adamı'nın, "maddenin ve itiyadın esaretinden en fazla kurtulan, yalnız insiyaklarında ve hadsindeki tarihi zarurete her bir surette tabi olan" insan olduğunu belirtmektedir (1997: 67-68). Oysaki salt doğuyu temsil eden bu "irade adamı" Adıvar'da batının fikri mücadele özelliğiyle kaynaştırılması gerekli bir ihtiyardır çoğu zaman: Bu nedenle de medeniyeti temsil eden kişi, "büyük adam"dan çok yeni bir sentezin ifadesi olan teknik bilgisi güçlendirilmiş, hesaplılığı arttırılmış, maddenin (zenginliğin) dönüştürücü gücünü fark etmiş genç kadın olmaktadır.

Adıvar'da ferdi hürriyetin dönüştürücü potansiyelinin kadında cisimleşmesi önemlidir. Ferdi hürriyetçilik ile kadın meselesinin buluşmasındaki Adıvar'a özgü sorunsallar biyolojik bir özcülükle ve muhafazakâr kabullerle medeniyet projesine sindirilmeye çalışılmaktadır. "İnsanın cemiyetin ilk tohumu olan aileyi yaratan", "erkeği beyabandan alıp bir yuvaya sokan, aile denen mefhuma, ve etrafında inkişaf eden cemiyete bağlayan da hiç şüphesiz kadındır" (Adıvar, 1954:169). Kadınların barışçıl, yuva kuran karakterine karşın erkek "ferdiyetçi ve mücerred" kafalıdır.

"Tabiat bütün insanlara fakat bilhassa kadınlara iki karakteristik vermiştir. Birincisi müfrit bir muhafazakarlık; ikincisi aynı zamanda muhafazakarlıkla beraber nasıl imtizaç ettiğine hayret edilecek inkılapçı hatta müfrit bir ihtilalci insiyaktır" (Adıvar, 1954: 170). Bu düşünceler romanlardaki aydın kadınların "muhafazakâr modern" kimlik taşıdığı ve Adıvar'ın bu kimlikle otobiyografik özdeşleşme yaşadığı iddiasını ortaya atabilmemizi sağlar: Kadınlar muhafazakâr modernliğin simgesi olarak Adıvar'ın doğu-batı sentezini ifade eden kendine özgü medeniyet projesinin idealini oluşturmaktadır. Bu iddia erkek karakterler üzerinden de sağlamaya

uğratılabilir. Erkek, evli ya da bekar olmayı önemsemeksizin hızla duygusal seçimler yapabilmesi (ruhu yüzergezer), tensel zevklere düşkün, manevi değerlerden uzakta ve ferdiyetçiliğinin radikalizmine karşın özünün eksikliğini işaret eden bir zayıflığa sahip olması nedeniyle neredeyse "batı"yı çağrıştırmaktadır. Kadın karakter bulunduğu coğrafya ve cemiyetle güçlü bağları olan kişiliğiyle -bu bağlar yıkıcı dahi olsa karakter belirli bir cemaat ve aile ilişkileri içinden tanımlanacaktır- ferdi hürriyetinin soyut boşluğunu alafrangalaşmadan, taklit bir batıcılığa düşmeden doldurmayı bilir. Bütün diğer alafranga kadın karakterler sahip oldukları maddi zenginliklere (servet, eğitim) rağmen, bir tür terbiye eksikliği nedeniyle kendi yaşamlarında bile ölçülülüğü yakalayamadıklarından öncü hale gelemezler, gölgeleşirler. Bir başka nokta öncü kadının cinsiyetsizleştirilmesinin özelikle alafranga kadınların kamusal alandaki gösterişli, "rahat" hallerinin olumsuzlanmasıyla sağlanabilmesidir. Kadınlar Adıvar'da yalnız sınıflandırılmaz, antagonistik özellikleri öne çıkarılarak farklı kategorideki kadın kimliklerinin buluşması neredeyse imkânsız hale getirilir: Akıllı kadın (kendi hayatını kazanan kadın) süslenmeye gerek duymaz (moda kadını) gibi.

Kategoriler arasındaki geçişsizliğin Adıvar tarafından hassasiyetle belirtilmesi, modernliğin yarattığı ikiliklere (kamusal-özel ayrımına bağlı olarak anne/çalışan kadın gibi) muhafazakâr bir katkı olarak okunmalıdır. Kadınların kamusal alanla tanışmasının ihtiyaç duyduğu yeni modeller Adıvar'ın romanlarında biçimlenir. Betin, bu faaliyeti "kadın hürriyeti ahlakının kurulması" olarak tanımlar (1951: 65).

V. Muhafazakâr Modernlik ve Kemalizm:

Adıvar'ın Kemalizm'le kurduğu gerilimli ilişkinin asıl belirleyeni olarak yine muhafazakâr modern fikirlerin öne çıktığı görülmektedir. Adıvar'ın Burkeçu muhafazakârlığı açıktan Fransız Devrimi'nin radikalizmine tercih etmesi, Kemalizm'i nasıl gördüğüne ilişkin ipuçlarını sağlayabilecektir. Adıvar, çok açık bir şekilde muhafazakâr bir değişimden yanadır, bu seçim doğu ve batının ölçülü birlikteliğinden beklenen medeniyet projesi içerisinden oldukça tutarlı bir tutum olarak gözükmektedir. Bu tür bir sentezin kendi muvazenesini yakalayabilmesi zaman içerisinde, tarihi ve yerelliği gözeten, yukardan değil toplumsal alandan başlaması beklenen bir zihniyet değişimini yakalayabilmesine bağlı kalmaktadır.

Adıvar ani ve siyasi iktidarın eliyle başlatılacak büyük değişimlerin bir örnekliği

yaratacak, ferdi hürriyetçiliği yok edecek totaliter yönetimlere dönüşmesi olasılığını Fransız devrimi eleştirisiyle değerlendirmektedir. Adıvar'a göre Türkiye batılılaşmasının Tanzimat'a uzanan tarihi Kemalist reformların başarısı kadar başarısızlıklarını da açıklamaktadır. Kökenini toplumsal alandaki evrimci gelişmede bulan yenilik girişimleri başarıya ulaşırken Şapka ve Harf devrimi gibi hem sathi hem de ani değişimler medeniyet projesinin şark tarafını, özünü kaybettiren ölçüsüzlükler olarak totaliterliğe yol açmaktadır.

Tarih ve kültürün (dil) muhafazakârlığın duyarlı olduğu zeminler olduğu düşünülürse Adıvar'ın özelikle ani gerçekleştirilen dil devrimini tarihin yok edilmesi olarak görüp eleştirmesi anlamlı bulunabilir: "Gelecek yirmi yıl içinde yetişecek yeni kuşak, ülkede ve ülkenin geçmişine yabancı gibi olacaktır. Türk kültürünün sürekliliği birdenbire kırılmış bulunuyor... Türk kültürünün temellerini Latin harfleriyle yayına hazırlayacak yeterli fonlarla, beş ay yerine on beş yılda yapılsaydı, bu sakıncalar son derece azaltılmış olacaktı" (Adıvar, 1995: 125). Şapka kanunu ise en sathi ve "en abes" kanun olarak tanımlandığı gibi uygulanma metodu ile de ferdi hürriyetleri ortadan kaldırdığı için ayrıca "anti-batılı" bulunmaktadır (Adıvar, 1995: 119).

Adıvar medeniyet projesinin muhafazakâr bir modernleşmeyle başarılacağı inancını ve Kemalist diktatörlük eleştirisini, yeni bir Osmanlı tarihi okuması yaparak temellendirmek ister: "Tanzimat'ın en dikkate değer tarafı, harsımıza ve ananemize bağlı sağlam tarafları koparmadan, oldukça esaslı bir şekilde, garp müessesatını tatbik edebilecek ve fikirlerini kavrayabilecek bir zihniyet hazırlamış olmasıydı" (Adıvar, 1955: 85). Tanzimat aynı zamanda ferdi hürriyetlerin ilk kez tanınmaya başlanması olarak başarılı bir medeniyet projesi olarak sunulmaktadır. "Tanzimatçılar, Fransız İnkılabı'ndan sonraki liberal ve oldukça idealist cereyanların mahsulü idiler" (Adıvar, 1955: 87). Meşrutiyet'in başarısızlığı batının sömürgeci zihniyeti ile karşı karşıya olmasından kaynaklanır. Fakat Halide Edip'in Tanzimat'ı olumlamasına yol açan fark daha çok Tanzimatçıların "ideallerine kavuşmak için seri neticeler almaktan ziyade istikrarlı bir vaziyet içinde" değişmek istemeleri olabilir. Jön Türklerin devrimci tutumu ile Kemalizm arasında diktatörlük tarihi açısından bir süreklilik kurulmaktadır. Özelikle *Sinekli Bakkal* romanında Jön Türk devrimciliğinin Doğunun reddi üzerinde kurduğu radikal devrimciliği eleştiri konusu yapılır.

1925-1929 arasında Takrir-i Sükun kanununun yürürlüğe girmesiyle Adıvar bu dönemi diktatörlük olarak adlandırmakta, reformların medeniyet projesine hizmet etmesinden çok Kemalist iktidarı süreklendirmeye yaradığını belirtmektedir. 1925-1937 yıllarında üyesi olduğu Terakki Perver Cumhuriyet Fırkası'nın da Takrir-i Sükun'a dayanarak kapatılması dolayısıyla "gönüllü sürgünlük"e çıkan Adıvar'ın Kemalizm'e yönelttiği eleştirilerin dozunun *Nutuk*'ta adının "Amerikan Mandacısı" olarak geçmesinden sonra arttığı ifade edilmektedir (Koloğlu, 1998: 13). Bu açıdan Adıvar'a getirilen eleştiri kendisinin kolektif hürriyetler var edilmeden bireysel hürriyetlerinin yaratılmasının mümkün olmadığını anlamaması yönünde şekillenir (Betin, 1951: 81-2).

VI. Adıvar'a Dair...

Halide Edip, İkinci Meşrutiyet'ten çok partili döneme uzanan batılılaşma projelerinin batının imgesinin durmadan değişmesine bağlı olarak yeniden-kurulduğu bir döneme ait, bireyselliği ve istikrarı bağdaştırmaya dönük çabalarıyla öne çıkan kendine özgü bir kişilik olarak değerlendirilmelidir. Bütün ferdi hürriyetçiliğe ilişkin taleplerine rağmen İdris Küçükömer'in tezlerini anımsatırcasına Osmanlı'nın "ezeli ebedi müddet"inin sürekliliğini sağlayacak bir devletin oluşturulması kaygısı, Adıvar'da cemaatin içkin otoritesi ve istikrarına yapılan vurgulara rağmen ağır basmaktadır. Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaşması*'nda bütün batılılaşma tarihini devletin sürekliliğini sağlamak yönünde okuması, Adıvar'ın siyasi liberalizmine rağmen, doğu-batı sentezinden menkul medeniyet projesini de kapsayabilecek bir tarih yorumu olarak görünür. Fakat Halide Edip'teki batılılaşma projesinde doğuyla batının tespit edilen eksikliklerle sağlanan birliği, içten içe bireysel ve toplumsal anlamda yaşanan felaketlere karşı hümanist bir evrensellik arzusunun samimiyetini de taşımaktadır. Bu tür bir liberal hümanizmin sınırlılığını ise Adıvar'ın cemaat ilişkilerinin sağlayıcısı olarak millî-manevi değerlere verdiği önemle öne çıkardığı "Türk insanı" söylemi belirler. Doğunun ve batının özcü bir şekilde tanımlanan özellikleri, manevi değerlerin milliyetçi-muhafazakârlığı olumlayan yerel-tarihsel göndermelerini meşru kılacaktır: Doğu ve batının özellikleri değişmez bir şekilde nevi şahsına özgüdür! Medeniyet projesinin sentezine rağmen muhafaza edilmesi beklenen "maneviyat"a ısrarlı vurgu ise Adıvar'ın muhafazakârlığının beslendiği ana damarını oluşturmaktadır.

Kaynaklar

Adak, H. (2004) "Otobiyografik Benliğin Çok-Karakterliliği: Halide Edip'in İlk Romanlarında Toplumsal Cinsiyet", Irzık, Sibel ve Parla Jale (der.) *Kadınlar Dile Düşünce: Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet* içinde, İstanbul: İletişim.

Adıvar, H. E. (1955) *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*, İstanbul: Doğan.

Adıvar, H. E. (1954) *Sonsuz Panayır*, İstanbul: Tekin.

Adıvar, H. E. (1967) *Yeni Turan*, İstanbul: Bahar.

Adıvar, H. E. (1981) *Tatarcık*, İstanbul: Atlas.

Adıvar, H. E. (1995) "Türkiye'de Diktatörlük ve Reformlar", *Türkiye Günlüğü*, 37, 118-126.

Adıvar, H. E. (1998) *Sinekli Bakkal*, İstanbul: Özgür.

Akyol, T. (2002) "Liberalizm ve Milliyetçilik", Bora, T.(der), *Milliyetçilik: Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim, 731-749.

Betin, S. Ü. (1951) *Atatürk İnkılabı ve Ziya Gökalp-Yahya Kemal- Halide Adıvar*, İstanbul: Güven.

Bora, T. (2003) *Türk Sağının Üç Hali*, İstanbul: İletişim.

Çetinsaya, G. (2002) "Halide Edip Adıvar", U. Kocabaşoğlu (der), *Modernleşme ve Batıcılık: Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim, 88-91.

Duman, F. (2004) "Edmund Burke-Muhafazakarlık, Aydınlanma ve Siyaset", *Muhafazakar Düşünce*, 1 (Yaz), 33-59.

Durakpaşa, A. (1988) "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliği" *Tarih ve Toplum*, 51, 39-43.

Durakpaşa, A. (2002) *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul: İletişim.

Enginün, İ. (1978) *Halide Edip'in Eserlerinde Doğu Batı Meselesi*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay.

İrem, N. C. (1997) "Kemalizm ve Gelenekçi Muhafazakarlık", *Toplum ve Bilim*, 74(Güz), 52-102.

Koloğlu, O. (1998) "Halide Edip, Devrimler ve Demokrasi", *Tarih ve Toplum*, 177 (Eylül), 53-58

Koloğlu, O. (1998) "Halide Edip'in Gönüllü Sürgünlük Yılları", *Tarih ve Toplum*, 176, 12-16.

Nispet, R. (1997) "Muhafazakarlik", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, ed. M. Tunçay ve A. Uğur, Ankara: Ayraç.

Özipek, B. B. (2004) *Muhafazakarlık*, Ankara: Liberte.

Şerifsoy, S. (2004) "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi", *Vatan Millet Kadınlar* içinde, ed. A. G. Altınay İstanbul: İletişim.

Özet: Halide Edip, Osmanlı modernleşmesinin gündelik hayatta etkilerinin yaşanılabilir olduğu bir dönemde doğup büyüyerek doğu-batı tartışmasının yoğun olduğu bir dönemde düşünsel üretimine başlamış Türk düşünce dünyasının ender yazar-çizer kadınlarındandır. Doğu ve Batının ölçülü birlikteliği olan medeniyet projesi, Adıvar'ın siyasal yazınlarında muhafazakâr modernlik çizgisinde ilerlerken bu proje cumhuriyet sonrası eserlerinde eğitimi aşan bir "terbiye" vurgusu ile kadın karakterler üzerinden cisimleşecektir.

Anahtar sözcükler: Muhafazakârlık, Terbiye, Modernlik, Toplumsal Cinsiyet, Doğu, Batı

The Female Architect of a Modern-Conservative Project: Halide Edip Adıvar

Abstract: Halide Edip, a remarkable Turkish intellectual woman, was born in an important historical period in which the impact of Ottoman modernisation was experienced intensively. She began to develop her thoughts within an intellectual atmosphere dominated by East-West debate. Civilisation project as a balanced synthesis of East and West emerges in Halide Edip's political writings along the lines of conservative modernisation. The author maintains that such a modernisation project appears in her works during the Republican period with a heavy emphasis on "moral education or manner" (terbiye) via women characters.

Key words: Conservatism, Discipline, Modernity, Gender, West, East

Çin İşi Japon İşi, Acep Bu Kimin İşi? Fatsa'dan Nagoya'ya Bir Göç Hikâyesinin Gölgesindeki Kadınlar

Esra DEMİRKOL*

Yağmurlu bir Fatsa gününde, loş bir ışıkta Leman ile otururken beni en çok etkileyen "Biz kocayı unuttuk zaten burada. O kadar yük bindi ki sırtımıza!" sözleri olmuştu. O anda ne diyeceğimi bilememiştim; zaten Leman da benden bir şey dememi beklemiyordu. Bu sözler üzerine bir süre sessizlik olmuş, ne ben ne Leman ne de gülümseyerek bizi dinleyen küçük kızı bir şey diyebilmişti. Havayı değiştirmek için aklıma gelen ilk soruyu sordum sadece: "Peki siz hiç Japonya'ya gittiniz mi?"

Leman, eşi Fatsa'dan Japonya'ya göç eden birçok kadından sadece biri. Eşi 8 yıldır Japonya'da ve 8 yıldır ne eşi bir kez olsun Fatsa'ya gelebilmiş ne de Leman eşinin yanına gidebilmiş. 8 yıldır, Leman'ın değişiyle ailesine daha iyi bir hayat verebilmek uğruna gurbet elde hem de Türkiye'nin çok da alışık olmadığı bir göç durağında, Japonya'da.

Bu çalışmada eşi Japonya'ya göç etmiş, geride kalan kadınların değişen hayatları incelenmektedir. Kadınların, eşlerinin göçünü ve bu süreci nasıl deneyimledikleri çalışmanın odak noktasıdır. Araştırmanın saha çalışması Ağustos-Ekim 2010 tarihleri arasında Ordu'nun Fatsa ilçesinde yürütülmüştür. Çalışma boyunca eşleri Japonya'ya göç etmiş 15 kadın ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler süresince herhangi bir anket kullanılmasa da görüşme boyunca bu göçe nasıl karar verildiği, geride kalan kadının rollerinin nasıl değiştiği, çocuklar ile ilişkilerin nasıl şekillendiğini anlamak üzere sorular sorulmuştur. Görüşmeler, kadınların evlerinde gerçekleştirilmiştir ve ortalama 3 saat sürmüştür. Yazı içerisinde görüşme yapılan kadınların gerçek isimleri kullanılmamış, kimlikleri gizli tutulmuştur.

* Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

I. Türkiye: Göçün Bitmediği Ülke

İlk olarak 1961 yılında Batı Almanya'ya ile imzalanan konuk işçi anlaşması ile uluslararası işçi göçüyle resmen tanışan Türkiye, o tarihten itibaren Avrupa'nın birçok ülkesine işçi gönderdi (Abadan-Unat, 2006). İlerleyen yıllarda Türkiye, sadece Batı'ya değil, petrol zengini Arap ülkelerine de işçi göndermeye başladı (Koç ve Onan 2004). Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından ortaya çıkan yeni cumhuriyetler 1990'lardan itibaren Türkiye'den giden işçilerin yeni göç durağı haline geldi (İçduygu, Sirkeci ve Muradoğlu 2001; Coşkun ve Türkyılmaz 2009).

1960'ların başında uluslararası işçi göçü ile tanışan Türkiye'den hâlâ sayılan bölgelere işçi göçü devam ediyor denilebilir. Yalnız Türkiyeli işçiler için artık yeni bir durak daha söz konusu: Japonya. 1990'ların başından itibaren özellikle Fatsa'dan gerçekleşen bu göç, birçok kişi tarafından hâlâ bilinmiyor. Bugün Fatsalı olup Japonya'da yaşayan birçok insan var. Resmî olmayan kaynaklar neredeyse 4,000'den fazla kişinin Japonya'da olduğunu söylese de kesin rakamlar mevcut değil. Bunun en önemli nedeni birçok insanın ülkedeki varlığının yasal bir statüye dayanmaması.

Fatsa, Türkiye tarihinde özellikle siyasi duruşuyla farklı bir yere sahipken, son 20 yıldır sergilediği göç dinamiği ile de diğer örneklerden başka bir yerde durmaktadır. Fatsa'dan yurtdışına verilen işçi göçü diğer istikametlerin tersine Japonya'ya gerçekleşmektedir. Göç edilen yerin farklılığı dışında, aslında hikâye bildik bir "göç hikâyesi"dir: Ekonomik sıkıntıların sonucu bireyler, özellikle de erkek bireyler, ailelerine daha iyi bir yaşam sağlayabilmek için başka şehirlere ya da ülkelere göç eder ve zamanla çevresindeki erkeklere de bulunduğu yerde iş imkânları sağlarlar. Böylece gidilen yerde bir hemşehri topluluğu oluşur. Bu topluluk ailelerin de eklenmesiyle giderek büyür. Fatsa örneği de bu açıdan bakıldığında diğer vakalardan farklı bir gelişim sergilemez. Lakin göçün başlama şekli diğer göç hikâyelerinden oldukça ayrıdır. Zaman içerisinde bir nevi şehir efsanesi halini almış bir hikâye aslında Fatsa'nın göç hikâyesi. Avrupa'ya ya da Arap ülkelerine işçi göçleri, ilk anlarından itibaren kalabalık bir grup ile başlayıp sayısı artmaya devam ederken, Fatsa örneğinde bu göçü başlatan isim bellidir: Hayri Atılgan[1], diğer bir deyişle "Japonya Fatihi".

Aslında tüm hikâye Hayri Atılgan'dan önce ismi bilinmeyen bir Çorumlu ile başlıyor. Bu Çorumlu, 1988 yılında İstanbul'da bir Japon ile tanışır. Metal işinde çalışan bu Japon, Çorumlu'ya kendisiyle beraber Japonya'ya gelip iş yapmasını teklif eder, Çorumlu da kabul eder ve Japonya'ya gider. O sıralarda Hayri Atılgan ise bir gemide aşçı olarak çalışmaktadır. Gemisi Japonya'ya demirlediğinde, şans bu ya, Hayri Atılgan limanda Çorumlu ile tanışır. Beraber birkaç gün geçirdikten sonra Çorumlu, Atılgan'a aşçılıktan ne kadar para kazandığını sorar. Atılgan'ın söylediği ücreti düşük bulan Çorumlu, Atılgan'a Japonya'da beraber çalışmaları için teklifte bulunur, çünkü Çorumlu kendisini Japonya'da çok yalnız hissetmektedir. Ayrıca,

[1] http://arsiv.sabah.com.tr/2005/10/01/cp/gnc105-20050925-102.html
http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=cts&haberno=5471
http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=1044039&Date=25.03.2011&CategoryID=77

Atılgan'a eğer kalırsa Japonya'da çok daha fazla para kazanabileceğini söyler. Bunun üzerine Atılgan, bu teklifi kabul eder ve 1988 yılında itibaren Fatsa'dan Japonya'ya özellikle de Nagoya şehrine göçün ilk adımını atmış olur.

II. Göçmen Eşi Olmak

Türkiye'den 1960'larda Avrupa ülkelerine başlayan, sonrasında Arap ülkelerine ve son yıllarda eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği ülkelerine devam eden işçi göçünde çoğunluğu erkekler oluşturuyordu. İçduygu ve Sirkeci bu durumu şöyle örneklemektedir: "1967 ve 1980 yılları arasında Arap ülkelerine çalışmaya giden 77,000 işçi arasından sadece 31 tanesi kadındı" (İçduygu ve Sirkeci 1998: 8). Göç vakalarında eşleriyle ya da aileleriyle hatta tek başına göç eden kadınlara rastlansa da kadınların asıl rolü "geride kalan" olmaktı. Göç çalışmalarında, göçmenler üzerine yapılan çok sayıda çalışma bulunsa da geride kalanlar üzerine yeterli ölçüde çalışma bulunmamaktadır. Çünkü göç süreci sadece göçmenin kendisini değil, geride kalanı da farklı şekillerde, ama aynı derecede etkilemektedir.

Özellikle 2000'li yıllarda, göç literatüründe erkek göçünün geride kalan kadının nasıl deneyimlediğine dair çalışmalara, yeterli ölçüde olmasa da, rastlanmaya başlamıştır (Mahler, 2001; Cohen, 2001; Engel, 1986; Haid, 1996; Desai ve Banerji, 2008; Drotbohm, 2010; Reeder, 2001; Boehm, 2008; Pribilsky, 2004; Myntti, 1984). Şimdiye kadar yapılan çalışmalar, kocanın gidişiyle birlikte kadının hayatında olumlu gelişmelerin yanı sıra birçok olumsuz gelişmenin de yaşandığını ortaya koymaktadır. Geride kalan kadının daha fazla sorumluluk üstlenmesi ile "kadınlık" rollerinde değişimler gözlemlenirken, ekonomik sıkıntılar ve çocukların yetiştirilmesinde, özellikle de çocukla iletişim ve disiplin gibi konularda kadınların zorluklar yaşadıkları görülmüştür (Nguyen, Yeoh ve Toyota, 2006).

Kadının rollerinin ve konumlarının değişme alanları olarak şunlar sıralanabilir: 1. Aile içindeki karar alma sürecindeki rolü, 2. Erkek tarafından gönderilen paranın kullanımı konusundaki rolü, 3. Yalnız bir kadın olarak toplum içindeki konumları. Bu üç alana, dünya genelinde yapılan çalışmalar merkezinde baktığımızda, kadının değişen rolü ve konumu açısından bazı ortaklıklar bulmak mümkündür.

Öncelikle birçok çalışma, erkeklerin göç etmesiyle beraber kadınların aile içindeki karar alma mekanizmalarında karar veren olarak daha etkin bir konuma geldiğini göstermektedir (Nguyen, Yeoh ve Toyota, 2006; Boehm, 2008). Kadınların kazandıkları bu güçlenme, eşlerinin gitmesiyle beraber birçok sorumluluğun kadının yetki alanına devrolmasıyla açıklanabilir. Kadınlık tanımı gereği sahip oldukları sorumluluklara bir de eşlerinden kalan sorumlulukların eklenmesi, kadınların hayatlarında önemli değişikliklere neden olur (Boehm 2008). Aslında "erkek işi" olarak görülen birçok iş, kocaların gidişinin ardından artık kadınlar tarafından yapılır, dolayısıyla da bu işlerle ilgili kararlar bizzat kadınlar tarafından alınır hâle gelir. Bu yüzden çekirdek aile içerisindeki her türlü sorumluluk kadınların omuzlarına biner, bunun sonucu olarak da toplumsal cinsiyet rollerinde değişiklikler meydana gelir.

Kadının iktidarının güçlenmesi olarak yorumlanabilecek bu durum, bazı kadınlar için şikayet sebebidir (Gordon, 1981). Kimi kadınlar için bu durum, sırtlarına binen

yeni bir "yük"tür sadece. Bunun nedeni kadının eşinin gitmeden önceki hayatı ile gittikten sonraki hayatı arasındaki farklılıktır. Birçok çalışma, kadınların göçten önce kendilerini sadece "kadın" olarak tanımladıklarını, oysa erkeklerin göçü ile birlikte kendilerini tanımlarken kullandıkları dilde bir değişiklik yaşandığını ve kadının kendini hem kadın hem erkek olarak nitelendirdiğini ortaya koymaktadır. Kadın, eşin göçünden önce geleneksel olarak tanımlanan "kadınlık" rolünü doğal olarak kabul etmekte, kendi yetki ve sorumluluk alanını ev işleri, bahçe işleri ya da çocukların günlük gereksinimlerinin giderilmesi ile sınırlı görmektedir. Fakat, erkeğin göçü ile beraber "erkek işi" olarak tanımlanan, "hane dışı"na taşan işleri de kadın yapmaya başlar. Bu nedenle de göçten sonra kendisini sadece kadın olarak değil, evin hem erkeği hem de kadını olarak tanımlar ve geleneksel tanımın dışındaki bu yeni sorumluluklar kadın tarafından olumsuzluk olarak nitelendirilir.

Yine de kadının sorumluluk alanının genişlemesinin, her durumda kadının güçlenmesi ile sonuçlanmadığını söylemek gerekir. Bazı çalışmalar, kadının sırtına binen bu ek yükün, kadınları aile içinde ve toplumsal alanda daha güçlü kılmadığını ortaya koymaktadır. Yapılan çalışmalar, geleneksel değerlerin güçlü olduğu toplumlarda ve ataerkil otoritenin hakim olduğu geniş ailelerde kadınların eşlerin yokluğunda söz hakkı anlamında, özellikle de aileyi ilgilendiren kararların alınmasında güç sahibi olamadıklarını da göstermektedir (Abadan-Unat 1977; Desai and Banerji 2008).

Erkeğin gidişinden sonra kadınların hayatında ortaya çıkan bir diğer yetki alanı da eşler tarafından gönderilen para ve bu paranın kullanımıdır. Paranın kime gönderildiği ve nasıl kullanilacağına kimin karar verdiği, kadınların içinde yaşadıkları aile tiplerine dair de ipuçları verir. Taylor'ın, 1984 yılında Mısır'da yaptığı çalışma geniş aile ile beraber yaşayan kadınların kocaları tarafından gönderilen para üzerinde hiçbir söz haklarının olmadığını göstermektedir. Mısır örneğinde gelen para ya kayınpederler tarafından kullanılmakta, kayınpeder ölmüş ise evdeki diğer en büyük erkeğin kontrolüne geçmektedir (Taylor, 1984). Oysa tam tersi durumların yaşandığı örnekler de mevcuttur. Reeder, Sicilya'dan okyanus ötesine göç eden erkeklerin ailelerinde yaşanan çatışmaları, gerginlikleri ve dönüşümleri incelediği çalışmasında parayı kazananın erkekler, ama parayı yönetenin İtalya'da kalan kadınlar olduğunu göstermektedir (Reeder 2001). Bu örnekte kadın, gelen parayı günlük harcamaların yanı sıra yatırım amaçlı da biriktirmeye çalışmakta, ev ya da toprak almak gibi faaliyetlerle paranın değerini korumaktadır. Yapılacak yatırımlarda karı ve koca birlikte karar alsa da fiziksel uzaklıktan dolayı aslında kocanın payına düşen sadece kararın uygulanması konusunda karısına güvenmekten ibarettir. Paranın geride kalan kadına gönderildiği durumlarda, kadının paranın kullanımına ilişkin söz söyleme hakkı doğmakta, böylece aile içinde daha eşit bir yapı sağlanmaktadır.

Göç sonrasında geride kalan kadınların hayatında değişen bir başka alan, toplumsal statüleridir. Evli bir kadın olarak toplum içinde edindikleri yer, kocalarının gidişiyle hassas bir konu halini alır ve özellikle "namus" algısı nedeniyle bu hassas halin dengesini sağlamak yine kadınlara düşer. Özellikle ataerkil değerlerin baskın olduğu toplumlarda namus meselesi önem kazanır. Namusu bu kadar önemli kılan, aslında geleneksel toplumun birbirini denetim altında tutmak için

kullandığı kınama, ama en önemlisi dedikodu mekanizmasıdır. Antropolog Max Gluckman dedikoduyu "esas olarak sosyal grupları bir arada tutma amacına hizmet eden, etkili bir siyasi araç"[2] (Gluckman, Drotbohm içinde, 2010: 54) olarak tanımlamaktadır. Paine'e göre ise dedikodu "bireylerin, başkalarına zarar vermek pahasına kendi çıkarlarını korumak için kullandıkları bir araç"tır[3] (Paine, Drotbohm içinde, 2010: 54). Namus kavramının önemli olduğu toplumlarda, yalnız bir kadın hakkında çıkacak dedikodu, özellikle de bir başka erkekle ilişkisine dair bir ima, kadın açısından son derece tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Bu nedenle geride kalan kadınlar, bilhassa geniş aile ile birlikte nispeten küçük bir yerleşim alanında yaşayanlar dedikodu tehlikesine karşı tetikte olmalı ve kocalarının yokluğunda hareketlerine daha da özen göstermelidir.

III. Fatsa'dan Japonya'ya Göç Serüveninde Kadın

Yukarıda genel olarak literatürdeki geride kalan kadına ilişkin çalışmalardan ve bulgularından sonra dikkatimizi Türkiye'ye ve daha özel olarak Fatsa örneğine çevirmek gerekmektedir. 1960'lardan bu yana göç veren bir ülke olarak Türkiye'de geride kalan kadınlar üzerine kısıtlı sayıda da olsa çalışma bulunmaktadır (Kadıoğlu, 1994; Abadan-Unat, 1977; Kalaycıoğlu et.al, 2010; Fidan ve Fidecioğlu, 2010; Kıray, 1976; Koç ve Onan, 2004). Ancak Fatsa'dan Japonya'ya göç olgusu, birkaç popüler gazete haberine ve bir belgesele konu olmanın dışında sosyal bilim araştırmalarının gündemine araştırma nesnesi olarak henüz dahil olmadığı için, Fatsa'da geride kalan kadınların göç sürecini nasıl deneyimledikleri sorusu bu çalışmadan önce sorulmamıştır.

---

[2] Çeviri bana aittir.
[3] Çeviri bana aittir.

A. Erkeklerin Japonya'ya göç etme süreci

Göçün temel nedeni, neredeyse bütün vakalarda aynıdır (Abadan-Unat, 1976; Myntti, 1984; Taylor, 1984; Osella ve Osella, 2000; Malkin,2004; Yabuki et. al, 2010). Fatsa'dan Japonya'ya göçün en önemli nedeni de yaşanan ekonomik sıkıntılardır. (Abadan-Unat, 1976; Myntti, 1984; Taylor, 1984; Osella ve Osella, 2000; Malkin, 2004; Yabuki et. al, 2010). Fatsa'da çoğunluk geçimini fındık üretiminden kazanırken, son yıllarda yaşanan sıkıntılar nedeniyle bu geçim kapısı da yetersiz kalmıştır. Bu nedenle insanlar geçimlerini sağlayabilmek için yeni arayışlara girmişler ve çözümlerden biri de diğer şehirlere ya da ülkelere göç etmek olmuştur. Bu çalışma sırasında görüşme yaptığım kadınların hemen hemen hepsi kocalarının ekonomik nedenlerle Japonya'ya gittiğini belirtti.

Japonya gibi uzak bir ülkenin göçün durağı olarak seçilmesinde etkili olan bir diğer faktör ise Japonya'da halihazırda Fatsa'dan gitmiş bir topluluğun varlığıdır. Görüşme yaptığım kadınlar, kocalarının orada tanıdıkları ya da doğrudan doğruya kan bağı olan akrabaları olduğu için bu kararı vermenin daha kolay olduğunu ifade ettiler. Erkekler açısından bunun kolaylaştırıcı etkisi aşikârdır: Dilini, kültürünü, yaşayışını hiç bilmediği, diğer iletişim kanallarıyla hiç tesadüf etmediği, üstelik "dünyanın öbür ucu" sayılabilecek bir ülkeye giden erkek, bu kadar bilinmezin içinde en azından bildiği bir şey olmasını tercih etmektedir.

Oysa orada birilerinin olması sadece erkek açısından değil, geride kalan kadın açısından da önemlidir. Zira erkeğe orada destek olacak birilerinin olması demek, Japonya'ya ilk gittiğinde işi ve parası olmayan ayrıca dil bilmeyen eşleri için yardımcı olacak birileri olması demektir. Görüştüğüm kadınlardan Hale (36, ev hanımı) eşinin Japonya'ya gidişini şöyle anlatmıştı:

> Eşimin evlendiğimiz sırada garajlarda lokantası vardı. Eşim Japonya'ya gitmeye karar verdiğinde yeni yeni popüler olmaya başlamıştı bu iş. Önce ablamın eşi gitti. Sonrasında da eşimin kızkardeşleri de gitti. Zaten 1993'te eşimin abisi gitti, 1996'da eşimin kendisi gitti. İş imkânları burada çok yoktu, durumu da biraz kötülemeye başlamıştı. O yüzden de gitmeye karar verdi. Aynı zamanda kardeşleri de 'gel' diye yanlarına çağırdı. Onların da orada olması nedeniyle gitmeye karar verdi.

Daha pragmatik bir açıdan bakıldığında, halihazırda böyle bir çevrenin olması, erkeğin iş bulmasını, yani bir an önce eve para gönderir hale gelmesini kolaylaştıracaktır. Ancak konuşmalar sırasında öne çıkan nokta hep dayanışma mekanizmasının varlığıydı. Eşlerinin Japonya'da tanıdığı olan kadınlar, eşlerinin uyum sürecini çok daha rahat atlattığını belirttiler. Bu da göç nedeniyle bir ayrılığın duygusal yükünü taşıyan kadının en azından "gurbet eldeki" kocasına dair endişelerini hafifletir. Zira bu "gurbet", öyle bir yerdir ki, yardıma ihtiyaç duyulduğunda geride kalanın elinden hiçbir şey gelmez. Dayanışma mekanizmasının yokluğunda kadın, yalnızlığın yanı sıra bir de çaresizlikle baş etmek zorunda kalır. Ayrıca zaten bir başına kaldığı için birçok yeni sorumlulukla bir başına kalan kadın, Japonya'da kocasının başına bir olay geldiğinde bir çözüm üretse bile bu da kadının her anlamda hayatını iyice zorlayacak bir duruma gelmesi anlamına gelecektir. Fakat

Japonya örneğinde dayanışma mekanizmanın göç eden erkekler arasında son derce iyi işlediği anlaşılmaktadır. Bu dayanışma, sadece akrabalar arasında değil; akraba olmayanlar arasında da gözlenmektedir. Bu durumun en çarpıcı örneklerinden bir tanesi Seher'in (46, ev hanımı) hikâyesidir. Seher'in eşi 2000 yılında yaşadığı ekonomik sıkıntılar üzerine Japonya'ya gitmeye karar verir, fakat 2004 yılında bir trafik kazası sonucu hayatını kaybeder:

> Eşim Japonya'da gece saat 3'te araba kullanırken, kramp girmiş ve trafik kazası yapmış, öyle ölmüş... Orada bir cenaze olduğu zaman hemen herkes kendi arasında para toplayıp buraya gönderiyor cenazeyi. Oradan buraya cenaze göndermek neredeyse 30.000 dolar civarında. Ama biz tek bir kuruş bile göndermedik. Oradakiler toplayıp gönderdiler... Fakat nasıl yaptılar nasıl ettilerse oradaki bir tanıdığımız sayesinde şu anda benim çocuklarım babalarından Japonya'dan maaş alıyorlar. İlk ve sanırım böyle maaş alan tek biziz... Mehmet üniversiteye başladığı için kesildi ama Selin'inki hâlâ devam ediyor.

Japonya'da böyle bir topluluğun varlığı Seher'in vakasında halihazırda eşini kaybetmiş, o kayıpla birlikte çözülemeyen birçok sorunla başbaşa kalmış, tabiri caiz ise derdine dert eklenmiş bir kadının yüklerinden en azından birinin hafifletilmesi anlamına gelmektedir. Bu destek, kadının içinde bulunduğu psikolojik, maddi ve manevi durum düşünüldüğünde paha biçilemez bir hal alır.

Japonya'ya göç kararını kolaylaştıran bir diğer etken ise Japonya'nın Türk vatandaşlarından vize istememesidir. Japonya'ya giden bir Türk vatandaşı, üç ay boyunca vize almaksızın orada kalabilmektedir. Japonya'da çalışmaya gidenler ise üç aydan sonra yasa dışı olarak ülkede kalmaya devam etmektedir. Girişte vize sorununun olmaması, göze alınan bu göçün hedefine ulaşmasını neredeyse garanti etmektedir. Bu nedenle, göç kararı daha rahat alınmaktadır.

Japonya'ya göçü cazip kılan bir başka etken ise ekonomik koşullar Fatsa'da kalışı iyice zorlaştırırken, Japonya'ya dair çizilen imajın giderek daha da albenili hale gelmesidir. Giden akrabanın, dostların anlattıkları Fatsa'dakiyle karşılaştırıldığında adeta bir cennet tablosu ortaya çıkarmaktadır. Gerek kadınların gözünde gerekse erkeklerin gözünde Japonya hem iyi para kazanılan hem de iyi bir yaşam sürülen bir yerdir. Kadınlara sorduğumda hepsi Japonya'yı paranın iyi kazanıldığı, yaşam şartlarının çok iyi olduğu, herkesin çok saygılı olduğu bir yer olarak tanımladılar. Bu kadınlardan bazılarının eşlerini ziyaret etmek ya da bir süre birlikte yaşamak üzere Japonya'ya gittiklerini, bu deneyimlerinin oradaki gözlemlerine dayandığını belirtmem lazım. Ama gitmemiş olanlar bile Japonya'nın "buralardan çok çok iyi olduğunu" konusunda hemfikirler. Hatta eşleri uzun süredir orada olan kadınlar, kocalarının gitme konusundaki istekliliğine ve dönme konusundaki isteksizliğine bu nedenle hak vermeden edemiyorlar. Halime (40, ev hanımı) kocasının Japonya'ya karşı duygularını şöyle ifade ediyor mesela:

> Görsen sanki Türkiye değil de Japonya onun vatanı, öyle seviyor Japonya'yı. Oradaki rahatlık hiçbir yerde yok tabii. Orada sokak araları bile asfalt. Burası gibi mi. Çok çok güzel bir yer. Adamlar haklı tabii gelmemekte. Orada özgür

bir şekilde, istedikleri gibi yaşıyorlar, zaten güzel de bir yer. Orası ile burası çok ayrı, çok farklı. Orası bir uç burası bir uç. 16 yıl kaldı orada, gözü doymadı, sen düşün artık.

Görüşmelerim sırasında bir erkeğin ağzından Japonya izlenimlerini de dinleme fırsatı yakaladım. Leman'ın 19 yaşındaki oğlu Barış, 3 ay babasıyla Japonya'da yaşamıştı. Leman'la görüştüğüm sırada tesadüfen gelen Barış, Japonya'yı herkesin eşit olduğu, dişçi bir kadının işçi bir erkekle evlenebildiği, yasanın herkes için geçerli olduğu "komünist bir ülke" olarak son derece olumlu biçimde tanımladı. Belki ki Barış'ın dünyasında "demokratik bir ülke"de Japonya'daki yaşam standartları mümkün değildi. Bu durumda Japonya olsa olsa komünist bir ülke olabilirdi. Barış'ın sözleri Japonya'nın Fatsalı göçmen işçiler için ne kadar çekici olduğunun sağlam bir kanıtıydı.

Japonya'nın cabizesi bir yana, gidişe karar verilmesi her ailede farklı şekilde yaşanır. Eşlerin Japonya'ya gideceği birçok örnekte karar aile meclisi içinde konuşulup verilir. Aile meclisine, göç edecek erkeğin karısının dahil edildiği ya da kadının sürecin tamamen dışında tutulduğu örnekler mevcuttur. Örneğin Seniha (37, ev hanımı) eşinin gitme kararını ailesiyle birlikte aldıklarını ifade etti:

> O zamanlarda (1990'ların sonuna doğru) babam (kayınpederi) Rusya ile iş yapıyordu. Rusya ile yaptığı işte sıkıntı çıkıp, zora girince, Metin de gitmeye karar verdi. Zaten kardeşi Orhan ordaydı. Gitmek zorundaydı, çok kriz vardı o sıra. Bir anda gelip 'ben gideceğim' demedi. Düşündük, taşındık hep beraber ve öyle gitmeye karar verdi. Zaten gidenlerden biliyorduk nasıl olduğunu. Dediğim gibi kardeşi de orada olduğu için çok da tereddüt etmedi. Gittiğinde ne kadar para kazanacağını biliyordu ve o yüzden de gitti.

Birçok görüşmeci gitme kararının alınışını anlatırken Seniha'nınkine benzer ifadeler kullandı. Kararın kollektif olarak verilmesi, Fatsa'daki aile yapısından kaynaklanmaktadır. Fatsa'da günümüzün çekirdek aile yapısından ziyade, geleneksel aile yapısı hakimdir. Bu nedenle kararların sadece çekirdek ailenin bireyleri (anne, baba, çocuklar) tarafından alındığı yapıdan farklı olarak, geleneksel ailede kararlar geniş ailenin bütün üyeleri ama özellikle erkek aile büyükleri ve bireyleri ile beraber alınmaktadır. Geleneksel aile yapısında ataerkillik geçerli olduğu için doğal otorite erkekte ve özellikle yaşlı erkektedir. Bu nedenle Fatsalı kadınların "Kararı aile meclisinde birlikte aldık" ifadelerine kuşku ile yaklaşmak gerekir. Zira kadının sürece katılımı var gibi görünse de bu katılım göstermelik olabilir. Karar, aile meclisinin dışında erkekler arasında, kadının erişiminin olmadığı başka ortamlarda konuşulup son anda temsilen aile meclisine getiriliyor olabilir. Kadın, aile meclisinde kocasının gidişine onay verdiğinde karar alma sürecine katılmış gibi görünmektedir. Ancak kadının bu gidişe onay vermemesi gibi bir örnek zaten yaşanmamıştır. Mesela kadın, kocasının gidişine itiraz etseydi bu itiraz dikkate alınır mıydı? Kocanın gidişi ertelenir ya da iptal edilir miydi? Elimde bu soruların cevabının olumlu olduğunu gösteren bir veri olmayışı kadının bu süreçte aslında bir figüran olduğuna dair yorumumu güçlendirmektedir.

Diğer bir taraftan, göç kararının sadece kadına değil, erkeğin kendisine bile sorulmadığı sıradışı bazı örnekler de bulunmaktadır. Bu örneklerde, erkek de edilgen bir konumda kalıp aile meclisi tarafından çeşitli nedenlerle göçe zorlanır. Leman'ın (40, ev hanımı) eşinin gidişi aile tarafından göçe zorlanmaya örnek teşkil eder:

> Kocam gitti, çünkü 7-8 sene önce evimde boya yapan boyacıdan şans eseri öğrendim ki meğersem biz batmışız da benim haberim yok. Öğrendikten sonra bu durumu eşimle konuştum ve her şey ortaya çıktı zaten. Bunun üzerine benim kocam da Japonya'ya gitmeye karar verdi. Bunlar üç kardeş ve babaları ile beraber çalışıyorlardı. Benim kocamın da biraz alkol durumları vardı. Bunlar batınca kardeşleri hep buna yüklendi 'senin yüzünden oldu' diye. O zaman bu da aynen şöyle dedi: 'Madem her şey benim yüzünden, ben de kendimi Ulubatlı Hasan gibi feda edeceğim' ve gitmeye karar verdi.

Leman'ın durumunda kadının, elbette, fikri alınmamıştır, çünkü göçün öznesi olan erkeğin bile bu karar üzerinde bir etkisi yoktur. Geniş aile yapısında sorumluluk sadece eşle ve çocuklarla sınırlı değildir. Geniş ailelerde genellikle iş ortaklığı da söz konusu olduğu için ekonomik ya da sosyal anlamda herhangi bir kötü gidişte erkek, aile büyüklerine ve kardeşlerine karşı da sorumlu tutulur. Gerektiğinde yaptığının hesabını vermesi ya da sorumluluğu üzerine alıp bedelini ödemesi beklenir, hatta buna zorlanır. Leman'ın durumu da tam olarak bu anlayışı örnekleyen bir vakadır. Burada artık önemli olan bireyin ya da karı-kocanın değil, geniş ailenin çıkarıdır ve geniş ailenin selameti neyi gerektiyorsa hatanın sorumlusu olarak görülen birey cezasını çekmeye zorlanır. Dolayısıyla Leman'ın bir de alkol sorunu olan kocasının, ki anlaşılan bu onu potansiyel günah keçisi konumuna getirmektedir, itiraz etme şansı kalmamaktadır. Ancak bu durumda koca, karısını da kendi kaderine mahkum etmekte ve Leman belki de hiç istemediği bir ayrılığı ve beraberinde gelen zorlukları üstlenmek zorunda kalmaktadır.

Göç kararının alınmasında yaşanan bir başka durum, erkeğin ailesinin yanı sıra kadının ailesinin fikrinin sorulmasıdır. Ataerkil yapıda, evli bir çiftin ailesinden söz ederken "aile" ile kast edilenin erkeğin ailesi olduğu açıktır. Kadın, evlilik yoluyla artık bu ailenin bir üyesidir. Kendi ailesi ikincil konumdadır. Yine de Fatsa'da yaptığım araştırma sırasında kadının fikrinin sorulmadığı, ama kadının ailesinin fikrinin sorulduğu bazı örneklere rastladım. Zeynep'in (37, devlet memuru) hikâyesi böyle bir örnektir:

> Eşim gitmeden önce annemle konuştu... Eşim gitmeden önce anneme 'Eğer sen ve abim, Zeynep ile beraber kalırsanız o zaman giderim' demiş. Annem de kabul etmiş. 8 sene boyunca annemlerle aynı evde kaldım.

Kadının ailesinin karar sürecine dahil edilmesini nasıl yorumlamak gerekir? Öncelikle erkeğin geleneksel yapı içinde kendisini eşinin ailesine karşı da sorumlu hissettiği söylenebilir. Lakin asıl mesele kadının yine süreçte önemsizleştirilmesi gibi görünmektedir. Erkek, muhatap olarak karısını değil, karısının ailesinin (erkek ya da kadın) büyüklerini almakta, karısının düşüncesini bile alma gereği duymadan gidişinin ardından karısının süreceği hayatı kendi isteğine göre planlamaktadır. Zeynep'in anlatısından kocasının hayatını nasıl planladığı anlaşılmaktadır. Kocası,

eşinin annesiyle kalmasına karar vermiş, üstelik eşinin annesi de bu durumu yadırgamamış, kadına tek kalmak isteyip istemediğini sorma gereği duyulmadan kadın için 8 yıllık bir hayat planlanmıştır. Kadının ne eşinin gidişinde ne gidişten sonra kendi hayatı üzerinde söz hakkı vardır. Zira geleneksel ailenin onayladığı otorite merkezleri olan kocanın ve aile büyüklerinin kararı yeterlidir. Dolayısıyla kendi hayatıyla ilgili bir kararda ne kadına sorulmasını gerektiren bir durum ne de başından beri kocanın ya da ailenin kadının da fikrinin sorulması gerektiğine dair bir düşüncesi vardır.

Ne ailenin ne de eşin fikrinin alındığı, erkeğin göçe tamamen kendi başına karar verdiği vakalar da söz konusudur. Seher'in durumu böyledir. Seher, eşinin İstanbul'a iş gezisine gittiğini zannederken eşi aslında Japonya'ya gider ve kendisini Japonya'dan arar:

> Eşim 2000 yılında gitti Japonya'ya. Gitmeden önce burada kuyumculuk yapıyordu. Zamanla borçları olmaya başladı. İlk başta ara ara İstanbul'a gidiyordu. Ben de işleri var zannediyordum. Meğersem Japonya işlerini hallediyormuş gizlice. Pasaportunu, uçak biletini hep öyle halletmiş... Ama ben Japonya'ya gidene kadar hiçbir şekilde gittiğini bilmiyordum. Hatta ben anlamayayım diye gizlice her gün birer parça eşyasını dükkana götürmüş, bavulunu da orada hazırlamış. Benim hiç haberim olmadı. Bir gün evden çıktı 'İstanbul'a gidiyorum' diye, bir gün sonra bir aradı 'Ben Japonya'dayım' dedi. Ben de evde rahat rahat oturuyordum 'İsmet İstanbul'a gitti' diye. Bir de aramasın mı beni, 'Ben Japonya'dayım' diye. Neye uğradığımı şaşırdım resmen.

Son derece radikal bir kararla hiç kimseye haber vermeden göç eden erkeğin bu davranışının motivasyonları neler olabilir? Görüşme yaptığım kadınlar arasında eşi bu şekilde göç eden kadınlara soruyu yönelttiğimde aldığım tek cevap, eşlerinin kendilerini üzmek istemedikleri için haber vermeden gittikleri şeklindeydi. Kadınların bundan başka bir cevabı yoktu, çünkü onların da bu duruma dair bundan başka bildikleri bir şey yoktu. Kocalarına sorduklarında onların da aldığı tek cevap buydu. Bu gibi durumlarda da erkeğin ataerkil aile tarafından tanımlanan rolüne uygun davrandığı gözlemlenmektedir. Erkek, kendini evin reisi olarak tanımlayıp ev ile ilgili her türlü sorunun çözümünde yetkili tek kişi olarak kendini kabul etmektedir. Aileyi ekonomik anlamda geçindirmek, kimseye muhtaç etmemek onun görevi olduğu gibi bunu sağlayamadığında çözüm üretmek de onun görevidir. Dahası bulduğu çözümün eşini üzeceğine karar verirse, sorun için bulduğu çözümü eşiyle paylaşmak ya da ona onaylatmak ihtiyacı da duymaz. Gerektiğinde eşini korumak bahanesiyle gidişinden eşini haberdar etmez ve belki de kadının kendisini iyice değersiz hissetmesine neden olur.

B. Geride kalan çocuklar

Kocaların Japonya'ya gidişinin ardından, çocuklarıyla baş başa kalan kadınların deneyimleri de kadınların yeni hayatını biçimlendiren önemli bir etkendir. Babanın gidişinin ardından çocuğun yaşadıkları, uzaktaki bir babayla çocuğun ilişkisi, babanın

yokluğunda anneyle çocuğun ilişkileri gibi konularda kadınların daha sorulmadan bahsetme ihtiyacı hissetmeleri göçün ardından çocuklarıyla kalmanın kadınlar açısından önemli değişikliklere neden olduğunu akla getirmektedir.

Babanın yokluğunda önemli sorunlardan biri tek otorite haline gelen kadının disiplini sağlamakta zorlanmasıdır. Özellikle erkek çocuklarda disiplin, kadınları zorlayan bir konudur. Görüştüğüm kadınların hepsi, evde bir erkek rol modeli olmaması nedeniyle erkek çocukları disiplin altında tutma konusunda zorluklar yaşadıklarını ifade etti. Kadınların ifadesine göre, geleneksel kadın-erkek rollerini öğrenebilmesi, buna uygun olarak yetiştirilebilmesi için kız çocuk için eğitim ve disiplin kaynağı olarak annenin varlığı yeterken, erkek çocuk için etrafta muhakkak bir erkeğin olması gerekmektedir. Böyle bir rol modele ihtiyaç duyulduğu anda kadın, aile içindeki diğer erkeklerden, amca ya da enişte gibi, yardım almaktadır. Leman (40, ev hanımı) kendi durumunu şöyle açıkladı:

> Bütün yük bana kaldı gidince. Çok yoruldum, büyük çocuk, erkek çocuk olunca onu yetiştirirken çok zorlandım. Önünde rol alacağı bir baba yoktu. Kız çocuk, anneden; erkek çocuk, babadan örnek alır. Bizim büyük oğlanın önünde rol alacağı kimse yoktu. Onunla çok uğraştım.

Amcadan, dededen yardım almak gibi geleneksel yöntemlerin yanı sıra, daha alışılmadık bir yöntem olarak çocukların yetiştirilmesinde profesyonel yardım alan kadınlar da söz konusudur. Bu tür anneler kendilerini daha "bilinçli" olarak tanımlamaktadır. Bu tür örneklerde anneler, çocuklarıyla ilgili sorunlarda sadece aile üyelerine başvurmakla yetinmeyip konunun uzmanlarına da danışmışlar. Nur (46, ev hanımı) bu örneklerden biri:

> Ben burada çocuklarımı diyalogumu iyi kurmaya çok uğraştım. Rehber hocalara, doktorlara danıştım hep, nasıl yapabilirim, çocuklarıma nasıl yaklaşabilirim diye. Burada doçent bir doktor vardı kadın, daha sonra kreş açtı. Onun her ay konferansları olurdu, onlara katılırdım muhakkak. Çocukları büyütürken tabii ki çok zorlandım. Babaları var ama yok, bu çok zor bir durum. Çocuklarım okula ilk gittiğinde tabi soruyor 'Bizim babamız nerde?' diye. Herkesin annesi babası yanında, [çocuğumun yanında] bir tek ben varım. Çocukluklarında ayrı sıkıntılar, ergenliklerinde ayrı sıkıntılar yaşadık. Ama neyse ki bir şekilde atlattık.

Süreç hem anne hem çocuk için birçok sıkıntıyı bünyesinde barındırr. Teorik olarak "varolan", pratik olarak "ortada olmayan" baba durumu özellikle küçük yaştaki çocuklar için anlamlandırılması, aşılması zor bir durum yaratır. Kadına bu süreçte çocuğu için durumu kolaylaştırmak kalır ama bu da başka bir çetrefilli konudur. Bu süreçte çocuk için en baskın duygu özlemdir ve babasına özlem duyan hemen hemen bütün çocuklar bu duygularını "huysuzluk" yaparak dışa vurmuşlar. Agresifleşme, babanın yokluğunu sorgulama, ağlama, isyan özellikle geleneksel toplumlarda ailenin bir arada olması gerekli görüldüğü bayram gibi özel günlerde ailenin "babasız" olması, çocukları çok fazla etkilemiş. Görüşme yaptığım kadınlar böyle özel günlerde çocuklarının daha da hassas olduğunu, mutlaka sorunlar

yaşadıklarını ifade ettiler. Örneğin Zeynep (37, devlet memuru) şöyle anlattı yaşadıklarını:

> Çocuğum için de çok zor oldu tabii. Kendisini balkondan atmak istedi bir gün 'Ben babamı özledim' diye. Küçükken çok hastalanırdı benim çocuğum. Ne zaman hastalansa kocamın içine doğardı, beni arardı o da. Sonuçta biz çocuğa her şeyi alıyorduk, ediyorduk, ama çocuğu para ile kandıramazsın. Babanın yerini hiçbir şey tutmaz. Bir gün bayram namazına gönderdim komşunun çocukları ile. Ağlaya ağlaya geri geldi, 'Benim babam niye yok? Herkesin babası var' diye.

Bu zorlu süreçte anne ile çocuğun ilişkisi özel bir nitelik kazanır. Babası fiziksel olarak yanında olmayan, fiziksel olarak yanında olduğunda da iletişim kurmakta zorlanan çocuk annesiyle daha da yakınlaşır, çünkü babanın bazen uzun yılları bulan yokluğunda çocuk annesini aynı zamanda babası olarak tanımlar, her iki türde iletişimi de annesi ile kurar. Böylece geleneksel anne-baba rolleri tek bir kişide birleşerek iç içe geçer. Anne hem şefkat, yardım kaynağı hem otorite figürü, izin için başvurulacak mercidir. Babanın dönüşü, çocuk için yeni bir travmayı beraberinde getirir. Özellikle uzun süreli ayrılıkların sonundaki birleşmelerde bir arada yaşama becerisini yitirmiş olan baba ve çocuk, uzun süre iletişim dili bile kuramaz. Ancak belli bir süre sonra baba ile çocuk arasındaki ilişki düzelmeye başladığında bu anne ve baba rolleri çocuğun gözünde yeniden ayrışır. Halime (40, ev hanımı) bu konuda yaşadiği sıkıntıları şöyle anlattı:

> İlk başlarda eşim dönünce kızlar ve babaları hiç anlaşamıyorlardı. En sonunda kızlar da konuşmaya başladi tabii. 'Biz artık büyüdük' dediler. Bir de kendi içinde güya kızlarına sevgi göstermiyor. Sert baba güya. Sen zaten 16 yıldır yoksun ki, sert olsan ne olmasan ne... 'Tabii ki seni sayacaklar ama onlarla arkadaş olmaya çalış' diyorum.

Bütün zorluklarına rağmen bu süreçte kadın, çocuğunu nasıl tanımlıyor diye incelediğimizde elde edilen sonuç aslinda pek de şaşırtıcı değildir. Kadının gözünde çocuğun varlığı yola devam etme nedenidir. Görüşme yaptığım kadınlar, çocuklarını en önemli destek kaynağı olarak tanımladılar. Uzun yıllar eşleri olmadan evlerinde kocalarını beklemelerinin tek nedeni olarak çocuklarını gösterdiler. Eşinin eksikliğini bir nevi çocukları ile giderdiklerini ifade ettiler. Bütün bunlara katlanacak gücü çocuklarının varlığından aldıklarını söylediler. Ayrıca görüştüğüm kadınlar tek başlarına kaldıktan sonra birçok işi kendileri halletmeye başladıkları için, çocuklarını da aynı şekilde yetiştirmeye çalıştıklarını belirttiler. Bunun nedeni olarak kendi ailelerinde olduğu gibi ileride çocukları da ailelerinde böyle bir durum yaşarlarsa onların hayatlarına devam ederken zorluk çekmelerini istememelerini gösterdiler. Halime'nin (40, ev hanımı) sözleri kadın açısından çocuğun varlığının önemini ortaya koymaktadır:

> Ben bunca yıl her şeye iki çocuğum için katlandım, kızlarıma bir tek kelime söylettirmem. Sonuçta gittiği zaman gençtim. Ne olacak? Basar giderdim annemin yanına. Ama aklımdan bile geçirmedim, çocuklarım var çünkü. Aç da kalırım, açlıktan da ölürüm ama başkasıyla asla evlenmeyi düşünmedim.

> Sonuçta ölüm var her şeyin sonunda... 'Siz her zaman ayaklarınızın üstüne basın, kimseye ezdirmeyin kendinizi, her zaman hakkınızı arayın. Hiçbir şeyi de içinize atmayın. Neyse içinizden geçen onu söyleyin karşınızdakine. Kendi haklarınızı savunmayı bilin.' Ben kızlarımı da öyle yetiştirdim. Benim kızlarım küçüklükten beri serbestler, öyle baskı ile büyümediler. Ben de onları her yere peşimden götürdüm her işi öğrensinler diye. Devlet dairesinden tut da pazara kadar her yere sürükledim peşimden. O yüzden kendi ayakları üstünde durmayı bilir benim çocuklarım. Her şeylerini kendileri yaparlar, hallederler. Sonuçta önlerinde örnek olarak ben vardım. Benim yaşadıklarımdan ders çıkardılar.

C. Göçün Ardından Eşlerin İlişkileri

Eşlerden birinin uzun süreli olarak fiziksel yokluğu tanım olarak bir arada bulunmayı gerektiren karı-koca birlikteliğini zedelemektedir. Ayrılığın süresi uzadıkça çiftler giderek birbirine daha da yabancılaşmakta, süre kısalınca bu yabancılaşmanın üstesinden gelmek nispeten kolaylaşmaktadır. Neticede kocası 16 yıldır Japonya'da olan kadın ile kocası sadece 2 yıl Japonya'da kalıp dönmüş olan kadının yaşadıkları aynı olmamaktadır.

Eşin hâlen Japonya'da olduğu dönemlerde ve durumlarda kadınların karı-koca ilişkisine dair temel kaygının "Japonya'daki diğer kadınlar" olduğu yaptığım görüşmeler sırasında kendiliğinden ortaya çıktı. Birçok kadın daha ben bu soruyu sormadan sözü bu meseleye getirdi. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki kadınların anlattıklarında dikkati çeken ilk nokta, "aldatmak" sözcüğünü kullanmamalarıydı. Görüşme yaptığım kadınlar "olası ilişkiler"den, "diğer kadınlardan", "kız arkadaşlardan", "ihtiyaçtan" söz ederken hiçbiri doğrudan doğruya "aldatmak" kelimesini kullanmadı. Sanırım bunun nedeni durumu "aldatılmak" olarak nitelendirdiklerinde ilişkilerinin kaldırabileceklerinden ya da katlanabileceklerinden çok daha vahim bir duruma gelecek olmasıydı. "Göz göre göre aldatılmak", bunu kabullenmek belli ki kadınların kaldıramayacağı bir yüktü. Dolayısıyla benim yorumum şu ki kadınlar bu ifadeyi kullanmayarak durumu kendileri için hafifletmeye çalışmaktadırlar. Leman, bu durumu şöyle ifade ediyor:

> Orada olan herkesin bir karı-kız işi vardır. Ben şimdi 'yoktur' diyemiyorum. Nasıl diyeyim, 7 yıl boyunca bir erkek orada boş durur mu? Ama en azından biliyorum orada evlenmedi, öyle hikâyeler de çok var. Orada çok var evlenip burada karısını boşayan. Biz kocayı unuttuk zaten burada. O kadar yük bindi ki sırtımıza!

Birçok kadının ben sormadan sözü bu konuya getirmesi de aslında bu durumdan duydukları rahatsızlığın bir göstergesidir. Kadınların hemen bu konuyu açıklığa kavuşturarak bir anlamda içinde bulundukları durumu meşrulaştırmaya ve kendilerine yöneltilebilecek eleştirileri ("Sen nasıl katlanırsın bu duruma? Senin onurun yok mu?" vs.) önlemeye çalıştıkları söylenebilir. Görüşmelerim sırasında görüşme yaptığım bütün kadınlar aslında bu soruyu kendi sordu ve kendi cevapladı: "Eşimin Japonya'da başka ilişkileri olmuş mudur? Evet, olmuştur".

Erkeğin başka bir kadınla ilişkisine dair konuşurken sergiledikleri en önemli tavır, durumu normalleştirme çabasıydı. Erkeği haklı gördüklerini alenen söylemeseler de "erkek onca zaman dayanamaz" savunmasıyla olası ilişkileri normal gördüklerini ifade ettiler. Bu konuyla başa çıkabilme strajelerinden ilki buydu. İkinci savunma zaten eşlerinin kıskanmalarıydı. Görüşme yaptığım birçok kadın sanki kendilerine "Sen neden hâlâ bu duruma katlanıyorsun?" diye sorulmuş gibi savunmaya geçip kendilerinin "kıskanç kadın" olmamalarını neden olarak ileri sürdü. Mesela Ayla (53, terzi) şöyle dedi:

> Sonuçta orada bir şeyler yapmış olsa olur. Gözüm görmez sonuçta. Ben kıskanç bir insan değilim. O kadar yıl kalmış orada, olmuştur tabii bir şeyler. O kadar yıl kalan adam boş duracak değil ya, ama ben öyle kıskanmam etmem.

Öyle anlaşılıyor ki bu stratejiyi hem eleştirilere karşı bir savunma olarak hem de bir kendini kandırma yöntemi olarak kullanmaktadırlar. Kendilerini öyle ya da böyle bu duruma alıştırmaları gerekir, zira aksi koşulda pek fazla seçenekleri yok. Geleneksel bir toplumda, son derece geleneksel kadınlık rollerine uygun olarak yetiştirilmişler. Halihazırda ya da bir zamanlar çalışanlar bile hâlâ erkeğe (baba ya da koca) bağlı bir hayat yaşamak zorunda. Fatsa gibi küçük ve erkeğin aldatmasının kolay kolay boşanma nedeni kabul edilmediği bir cemaatte boşanma travmasına göğüs gerecek kadar cesaretleri var gibi görünmüyor. Muhtelemen bu kadar cefa çekmişken biraz rahat bulma umuduyla bu duruma katlanıyorlar. Buna ek olarak, "kıskanç kadın" olmayarak aslında bir biçimde kendilerine bir anlamda değer atfederek onurlarını korumaya çalışıyorlar.

Üçüncü bahane ise uzaklıktı. Neticede "göz görmeyince gönül katlanır" ilkesini benimsedikleri görüldü. Görüşme yaptığım birçok kadın eğer eşleri böyle bir şeyi Türkiye'de yaparsa o zaman sıkıntı olacağını ifade etti. Japonya'da yapılınca kabul edilebilir olanın Türkiye'de yapılınca kabul edilemez olması nedendir? Bunun aslında temel nedeni, sanırım, bu kadar yakınlarında yaşanacak bir aldatma olayını artık hafifletecek bir bahanenin kalmayacak olmasıdır. Bu durumda gururları fazlasıyla kırılacak ve hafifletecek neden kalmayınca bu defa boşanmak zorunda kalacaklar, birçok başka zorluğa göğüs gereceklerdir. Ayrıca kendileri bu durumu kabul edip böyle yaşamaya devam etmek isteseler bile sosyal çevre onları rahat bırakmayacaktır. Fatsa gibi küçük yerlerde herkes herkesi bir biçimde tanımakta ve söz ağızdan ağza çabuk yayılmaktadır. Dolayısıyla böyle bir aldatılma, ardından boşanma bu dedikodu çevrelerinde konuşulacak ve uzun süreler sonra bile hatırlanacaktır. Dahası bu olayı duyan yakın ya da uzak çevreden herkes, haddi ya da yeri olup olmadığını düşünmeden bu konuyu soracaktır. Bu geleneksel ve dedikodunun önlenemediği çevre, kadın için süreci iyice çekilmez kılacaktır. Oysa, "aldatılma" Japonya'da yaşanınca bu mekanizmaları işletecek olan gerekli malzeme de bulunmaz. Dolaysıyla kadın, bir anlamda huzurludur. Japonya'da kaldığı sürece, her şeye ek olarak buna da katlanmaya razı gelir.

Kadınların aldatılmaya katlanma stratejilerinden biri de erkeğin "cefakarlığı"nı (evine bakmak için göç etmeyi göze alması) öne sürmektedir. Evini geçindirmek uğruna hiç bilmediği bir ülkeye tek başına giden erkeğin en azından bu konuda hoş

görülebileceği ima edilmektedir. Bu tezi güçlendiren bir başka olgu bu aldatmaya rağmen erkeğin geride kalan karısını hiç "unutmamasıdır". "Unutmamak" ile neyin kast edildiğini biraz açmak gerekir. Görüşme yaptığım kadınlara göre kazandığı sürece evine düzenli para gönderen, karısını ve çocuklarını fırsat buldukça arayan soran, orada başka bir kadınla evlenip karısını terk etmeyen ya da bir başka kadını Fatsa'ya getirmeye kalkmayan erkek, karısını "unutmamış", bir anlamda "vefalı" davranmıştır. Koca hem "cefakâr" hem "vefalı" olunca bu tür kusurları görmezden gelmek de kadına düşmektedir. Nur (46, ev hanımı) şöyle diyor mesela:

> Eşimin tabii ki oralarda kız arkadaşları olmuştur, olmamıştır desem yalan olur. O kadar yıldır orada sonuçta. Ama ben öyle kıskanç bir insan değilim. Hem ayrıca kocam beni hiçbir zaman unutmadı. O yüzden çok da düşünmüyorum o konuları.

Erkeğin ihtiyacından, çektiği cefaya karşılık verilen ödül olarak diğer kadınlardan bahsedilince akla ister istemez kadının durumu gelmektedir. Ancak erkek için açıkça söylenmese de üstü kapalı ima edilen cinsellik kadın için ağza bile alınmayacak bir konu, bir tabudur. Kadınların hiçbiri meseleye kendi cinsel ihtiyaçları açısından yaklaşmamıştır. Kadının cinsel ihtiyaçları, annelik ve eşlik statüsüyle ötelenebilir bir mevzu gibi kabul edilmektedir. Dahası sanki böyle bir ihtiyaçları yokmuş gibi davranılmaktadır hem toplum hem kadın tarafından. Örneğin Japonya'ya giden eşin orada cinselliğini yaşamasından söz edilirken Fatsa'da kalan kadınlar cinsel ihtiyaçlarını gidermek için başka ilişkiler yaşamışlar mıdır? Onların katlandıkları sıkıntıların bu anlamda karşılığı olamaz mı? Bu sorunun sorulması bile anlamsızdır aslında. Kadın söz konusu olduğunda bu bir namus meselesidir. Kadın, böyle bir kabahat işlediğinde hoş görülmek, görmezden gelinmek ya da affedilmek söz konusu değildir. Bu tür bir davranışın en hafif cezası, kocasının onu boşaması olacaktır.

Şu anda evhanımı olan Aylin'in (38) karı-koca ilişkilerine dair sözleri, özel bir önem taşımaktadır. Bir Türk tanıdıklarının restoranında çalışmak üzere 1992 yılında ailesini ikna edip tek başına Japonya'ya giden Aylin, iyi gözlemler yapma fırsatı bulmuş. Hem Fatsa'yı hem Japonya'yı bilen bir kadın olarak Aylin, buradan giden erkeklere ve oradaki hayata dair bazı tespitlerde bulundu. Aylin'e göre Fatsa'dan giden erkeklerin çoğu kırsal kesimden gitmektedir. Bununla kast ettiği aslında bu erkeklerin özellikle kadın-erkek ilişkileri konusundaki tecrübesizlikleri ve Fatsa'daki toplumun buna hiç imkân tanımamasıdır: "Burada hiçbir şeyi görmeden gidiyorlar, bir anda her şeyi orada görüyorlar. Japon kadınları çok güzel, çok bakımlılar. Bizim erkeklerimize de bir anda çok farklı geliyor Japon kadınları." Geride kalan kadınların birçok zorluk çektiğini ifade eden Ayşe, aslında bütün kadınların kocalarının Japonya'daki ilişkilerinin farkında olduğunu, bu ilişkiler yüzünden karılarını terk eden birçok erkek de bulunduğunu ifade etti. Ayrıca erkeklerin kadınlara karşı Japonya'daki davranışları ile Türkiye'deki davranışları arasındaki tutarsızlıklara da dikkat çekti: "Sonuçta oraya giden erkek kırsal kesimden, köyden kalkıp gidiyor ya da Fatsa gibi bir yerden ve hayatında ilk defa mini etekli kadınları görüyor. Fakat orada her türlü haltı yiyen erkek karısının aynı şeyleri burada yapmasını istemez. Hemen boşar." Ancak bu noktada Türk kadınını da

savunmaktan kendini alamadı. Türk kadınının "ne olursa olsun yuva bozulmaz" anlayışı ile yetiştirildiğinin farkında olan Aylin bunu çarpıcı bir örnekle verdi: "Zaten Türk kadını da yapmaz. Türk kadını sadıktır eşine. Kocaları gibi davranmaz. Ben biliyorum mesela bir komşu var, kocası uzun süre Japonya'da kaldı sonra döndü, fakat döndüğünden beri kocasıyla hiçbir cinsel ilişkisi olmadı. Kadın buna rağmen yıllardır kocasına dayanıyor, ondan ayrılmıyor." Aylin'in sözleri isabetli tespitler olarak ortaya çıkmakla birlikte, ne yazık ki, kadınların ataerkil aile yapısının öğretilerini nasıl bir kere daha ürettiklerini ve bunu olumladıklarını ortaya koymaktadır.

Geride kalan kadınlar için bir yerden sonra karı-koca ilişkilerinin duygusal bir bağ olmaktan çok aile birliğinin korunmasına yönelik rasyonel bir çaba olduğunu görüyoruz. Bu çabanın dayandığı iki unsur var: Bunlardan ilki eşlerin para göndermeye ve bu yolla aileye bakmaya devam etmesidir. İkincisi ise kendilerini utandıracak bir harekette bulunmamalarıdır. "Her şeye rağmen" eşlerini bekleseler de bu iki şarttan birinin yokluğu onları da artık içinden çıkılmaz bir hâle sokmaktadır. Birlikte yaşam ise bir hayal gibi görünmektedir. Eşlerini özlediklerini ifade etmelerine rağmen, eşlerin dönüşünde yaşananlar romantik kavuşmalardan çok uzaktır. Bu defa birlikte yaşama uyum sağlamanın getirdiği birçok güçlük hem erkek hem kadın için söz konusudur. İletişim teknolojilerinin gelişmişliğine, her gün internette görüntülü-sesli konuşmalarına rağmen yeniden fiziksel bir aradalığa kalındığı yerden devam edilemez. Bütün bu göç sürecinde evliliğin devam ettiği varsayımı bir kandırmacadan ibarettir aslında. İşin özünde çiftler, bir tür boşanma yaşamakta ve her ikisi de diğerinin artık dahil olmadığı yeni bir düzen kurmaktadır kendisine. Zeynep (37, ev hanımı), eşi sadece 3 yıl kalmasına rağmen dönüşün herkes için çok travmatik olduğunu söylüyor mesela: "İlk başta burada çok salak oldu. Hiçbir şekilde alışamadı. Ee çocuk da çok garip oldu. O giderken 5 yaşındaydı, döndüğünde 8 yaşında. Ben de alışmışım onsuzluğa."

Peki kadınlar, bütün bu ataerkil yapının olumlanmasına ve her şeyi içselleştirmiş gibi görünmelerine rağmen, yaşadıkları bu dönüşümden memnun mudur? Görüşmeler sırasında biraz daha derine inildiğinde sürekli olarak rasyonelleştirilmeye çalışan bu göç sürecinin ve neden olduğu sıkıntıların aslında kadın tarafından hiç de kabullenilmediği anlaşılmaktadır. Kadın, yıllar içinde geriye dönüp baktığında hem ailesi hem de kocası için çok fazla, belki gereğinden fazla fedakarlık yaptığını fark etmekte ve aslında içten içe pişmanlık duymaktadır. Kadınlara ekonomik durumlarının düzelmesine dair düşünceleri sorulduğunda, göçe oldukça eleştirel yaklaşmaktadırlar. Kadınlar, Japonya'dan gelen paranın hayat şartlarını öyle ya da böyle yükselttiğini kabul etmektedir. En kötü ihtimalle borç ödenip bir ev sahibi olmuşlardır. Ancak geriye dönüp baktıklarında para uğruna yaptıkları fedakarlıklardan memnun olmadıkları da görülmektedir. Bu durumu Zeynep şöyle özetlemektedir:

> Şu anda eşimin işi yok. O ordayken borçlarımızı ödedik ve sadece bir evimiz oldu. Düşününce aslında bir ev uğruna değer miydi, bence değmezdi.

Nihayetinde bu sürecin sonunda elinde avucunda kalan bir ev, belki borçsuz bir hayat olur. Bu ilk anda olumlu görünse de tek başlarına geçen uzun yıllar, tek başına

kadın olarak Fatsa gibi geleneksel bir toplumda yaşadıkları sıkıntılar ve dönüş sonrasında da neredeyse cehenneme dönen evlilik hayatlarıyla kadın, verdiğinin karşılığını neredeyse hiç alamamaktadır. En nihayetinde Japonya, aile ekonomisine sağladığı katkının çok daha fazlasını kadınların hayatından götürmektedir.

D. Değişen Para İlişkileri

Fatsa örneğinde, erkekler tarafından kazanılan para çoğunlukla kadınlara gönderilmektedir. Diğer göç vakalarından farklı olarak erkeklerin çok uzakta çalıştıkları ve uzun süre Fatsa'ya gelemedikleri göz önünde tutulmalıdır. Bu nedenle erkeğin gönderdiği para üzerindeki kontrolü nispeten azalmakta, paranın nasıl harcanacağını belirleme konusunda söz hakkı da ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla para Fatsa'da kalanların istekleri doğrultusunda birine gönderilmekte ve harcanmaktadır. Paranın kadına gönderilmesinin nedeni ise Fatsa'da geride kalan kadınların büyük bir kısmının kocasının ailesi ile yaşamamasıdır. Hanelerin bu şekilde ayrı tutulması, geçindirilmesi gereken iki ayrı hane olduğu gerçeğini somutlaştırmaktadır. Zira kocanın ailesiyle yaşama durumunda iki ayrı hane tek çatı altında toplandığı için sanki tek haneymiş izlenimi uyanmakta, o hanenin reisi de otomatik olarak kocanın babası ya da erkek kardeşi olmaktadır. Oysa iki ayrı hane söz konusu olduğunda iki reise ihtiyaç duyulmakta, erkeğin yokluğunda kadın ister istemez hane reisi rolünü üstlenmektedir. Böylece paranın en azından bir kısmı kadına gönderilmekte ve kadın paranın nasıl harcanacağına karar vermektedir. Ancak paranın kadına gönderilmesi kocanın ailesi ile kadın arasında çeşitli sıkıntılara da neden olabilmektedir. Halime (40, ev hanımı) eşinin ailesiyle para yüzünden yaşadığı sıkıntıları şöyle dile getiriyor:

> Kayınpederim, kayınvalidem para isterdi ama nasıl vereyim eşimden gizli. Kimse gelmezdi benim yanıma, ancak para istemeye gelirlerdi. Kayınpedere harçlığını ben veriyordum ama yüzüne de vuramıyorum tabii 'O parayı nasıl alıyorsun?' diye. İlk zamanlarda ben veriyordum kayınpedere para ama artık zoruma gitmeye başladı. Ben çektim o kadar yıl kahrı çileyi, şimdi bir de onlara para veriyoruz. Git babana kendin ver parayı, dedim. Çünkü her para verdiğimde çektiğim sıkıntılar bir bir aklıma geliyor. Bir kere bile sormadı bana 'Nasılsın, iyi misin?' diye.

Paranın düzenli olarak her ay ya da birkaç ayda bir gönderilmesi genelde erkeğin çok uzun süre Japonya'da kalması durumunda görülmektedir. Erkek, kısa bir süreliğine (2-3 sene) çalışmaya gittiyse durum farklılaşmaktadır. Kısa süreli kalışlarda erkek, parayı kadına ya da ailesine göndermek yerine orada biriktirmektedir. Burada amaç, Fatsa'daki borcu kapatmaya yetecek kadar parayı bir an önce toplamaktır. Bu nedenle kadının günlük geçimine dair kaygılar ikinci plana itilmektedir. Erkeğin kısa süre kalarak Fatsa'daki borçlarını ödemek için parasını biriktirdiği durumlarda kadına ya kendi ailesi ya da erkeğin ailesi maddi açıdan destek olmaktadır.

Paranın nereye harcanacağı konusunda öncelikle belirleyici olan karı-kocanın içinde bulunduğu maddi durum olur. Genellikle Japonya'ya çalışmaya giden erkekler sadece geçim sıkıntısı çekmez, aynı zamanda artık altından kalkamadıkları borçları

da bulunur. Borç erkeğe ya da erkeğin ailesine ait olabilir. Borç kime ait olursa olsun paranın kullanımı konusu değişmez, Japonya'dan gelen para öncelikli olarak bu borcun kapatılması için harcanır.

Borcun ödenmesinin ardından gelen paranın kontrolü kadına geçmektedir. Ancak borçlar kapandıktan sonra kadın için ekonomik açıdan bir rahatlama söz konusu olur. Bu aşamadan sonra neredeyse düzenli bir maaş gibi gelen parayla kadın, hem kendisinin ve çocuklarının geçimini sağlamaktadır hem de gelecek için birikim yapmaktadır. Günlük ve zaruri ihtiyaçlar karşılandıktan sonra geriye kalan para biriktirilir. Herhangi biçimde lüks harcamaya gidilmez. Bunun nedenini sorduğumda kadınlar, kocaların gelir durumunun her ay aynı olmayabildiğini, para göndermeme ihtimaline karşı kenara para koyduklarını söylediler. Bunlara ek olarak kadınlar, gelen parayı mümkün olursa bir yatırım aracı olarak kullanıp, özellikle bir ev sahibi olmaya ya da var olan evlerinin koşullarını iyileştirmeye çalışmaktadırlar. Bu süreçlerin hepsinde kararı veren kadındır.

Borçların ödenmesinin yanı sıra bir de ev gibi artık kolay kolay elden gitmeyecek bir değere daha sahip olmak kadınları mutlu etmektedir. Hatta bütün bunların olmasında kendilerinin de katkısı olması kadınları gururlandırır diyebiliriz. Erkek çalışıp parayı göndermesine rağmen o parayı akıllıca kullanan hem geçimi sağlayıp hem evini inşa eden, üstelik bunu yaparken her aşamasıyla bizzat kendi ilgilenen kadın, aslında bir anlamda gücünün artık farkındadır. Bütün bu kazanımlar sadece kocasının çalışması ile değil, kadının da çabasıyla olmuştur ve gözlemlediğim kadarıyla Fatsa'da artık hiçbir kadının bu çabanın küçümsenmesine tahammülü yoktur. Ayla (53, terzi), şöyle vurguluyor bu kazanımlardaki emeğini: "Bu evi de ben yaptım. O, ilk giderken sadece temeli atılmıştı. Ben gönderdiği paralarla tamamladım bu evi. Gittim çarşıdan ustayı getirdim, malzemesini aldım, her şeyiyle o gelene kadar ben tamamladım bu evi".

E. Göçün Ardından Kadının Sorumluluklarındaki ve Gündelik Hayatındaki Değişiklikler

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki erkekler gittikten sonra kadınların gündelik hayatlarında önemli değişiklikler meydana gelmektedir. Koca gitmeden önce kadın, geleneksel karı-koca rol tanımlarına uygun olarak ev hanımı olarak kendine düşen görevleri yerine getirir ve bu durumu pek de sorgulamaz. Sorumluluğu, ev içinde hane halkının gereksinimlerini karşılamakla sınırlıdır. Kadından çocuklarla, kocayla, varsa aile büyükleri ile ilgilenmesi beklenir ancak ev dışında üstlenmesi gereken bir sorumluluğu yoktur. Genellikle ev dışına çıkmasını gerektiren yegane görevi market ve mutfak alışverişidir ki bazı evlerde bunu bile koca yapmaktadır.

Oysa kocanın gidişiyle birlikte kadın, ev içindeki sorumluluklarına ek olarak başka görevler de üstlenmek zorunda kalır. Kadının bu süreçte her şeyle ilgilenmek zorunda kalmasının nedeni genelde kendine ait ayrı bir evi olması, kocasının ya da kendi ailesi ile birlikte yaşamaması, bu nedenle dışarıdan gelen desteğe rağmen birçok şeyle yine de öncelikle kadının ilgilenmek zorunda kalmasıdır.

Kadınlara bu sorumlulukların neler olduğunu sorduğumda ilk aldığım cevap bunların normalde erkeklerin yapması gereken işler olduğuydu. Bu da kadınların geleneksel kadın-erkek rollerini içselleştirdiklerini, erkeklerin yapması gereken işler olarak tanımladıkları işleri yapmak zorunda kalınca bunu yadırgadıklarını göstermektedir. Bu işlere örnek vermelerini istediğimde fatura yatırmak, kira ödemek, borç ödemek gibi para işleri ile uğraşmak, evin tamiratları ile ilgilenmek ya da çocukların okul işleri gibi işleri örnek gösterdiler. Daha önce hiç böyle işlerle uğraşmadıklarını ifade eden kadınlar, eşlerinin göç etmesi ve aile büyüklerinden ayrı yaşamaları nedeniyle bu işleri yapmak ve yaparken öğrenmek zorunda kaldıklarını anlattılar. Leman (40, ev hanımı) bu konuda yaşadıklarını şöyle anlattı:

> ...Eşim gittikten sonra bütün yük benim üstüme binmeye başladı. Hayatım boyunca hiç elektrik, su faturası yatırmamıştım. Bağ-Kur ile uğraşmamıştım. Hepsiyle ben uğraşmaya başladım. Bütün bunlarla ilgilenmeyi ilk o zaman öğrendim. Benim için de çok zor oldu, çok uğraştım, çok yoruldum yıllarca.

Bu ev dışı işlere ek olarak çocuklarla ilgili her türlü iş de artık kadına kalmaktadır. Daha önceden de belirtildiği gibi babaların gitmesi ile beraber geleneksel anna-baba rolleri de birbirine karışmakta ve geride kalan kadın çocuğunun gözünde ve kendi algısında kendisini hem anne hem de baba olarak tanımlamaya başlamaktadır. Kocasının evde olduğu zamanlarda sadece çocuğun evdeki işleri ile uğraşırken artık çocuğunun hayatının da her yönünden sorumlu olmaktadır. Gerek eğitim konularında gerekse büyüyüp evleneceği zaman evlilik sürecindeki bütün kararları veren de kadındır. Aynur (46, ev hanımı) yaşadığı sıkıntıları şöyle anlatıyor:

> Buraya döndükten sonra kendi evim vardı zaten orada yaşamaya başladım. Kayınvalidem zaten kendi kızı ile beraber kalıyordu. Kayınpederim vefat etmişti önceden. Ama her ne kadar kendi evim de olsa, tek başıma da yaşasam eşim olmayınca çok zor oldu. Ev işlerinin hepsiyle tek başına ilgilenmek beni çok yordu. Evde bir sürü tadilat işi oldu, değişiklik oldu, bunların hepsini ben kendi başıma yaptırdım. Ustaları ben ayarladım, başlarında ben durdum. Bunlar kolay işler değil, tek bir kadın için hele hiç kolay değil. Çok yorucu işler. Evin her yeri bozuldu, yeniden yapıldı nerdeyse. Kolay iş mi bu? Evi yeniletmemi de eşim istedi. O ordayken, 'hazır hâlâ iyi para kazanıyorken evi yenileyelim' dedi ben de yaptırdım. Ama bir kadın için çok zor işler bunlar. Hem sadece ev işi değil, bir yandan da iki tane çocuk var... Ev işleriyle uğraşırken bir yandan çocuklarla uğraşıyorsun tek başına. Çocukları okula yazdır, onların buraya alışmalarına yardımcı ol, her şeyle ben ilgilendim.

Ne var ki bu süreç kadının kendine güveninin artması, ev dışında toplumsal hayata daha çok dahil olması, orada daha görünür hale gelmesi nedeniyle olumlu bir süreç gibi görünse de kadınlar için bunun bir tercih değil zorunluluk olduğunu, öğrenme ve alışma sürecinin birçoğu için zorlu geçtiğini hatırlamak gerekir. Bu sürecin kadınları güçlendirirken onlar üzerinde önemli bir baskı yarattığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Fatsa'da erkeklerin göçü ile beraber geride kalan kadının sorumluluğuna kalan bir diğer iş kolu ise yöreye özgü bir tarım kolu olan fındıkçılıktır. Fatsa'da herkes temel olarak geçimini fındıktan sağlamasa da Fatsa'da her ailenin küçük de olsa bir fındık bahçesi bulunur. Fındık bahçesinin bakımı bütün bir yıla yayılır. Bahar aylarında bakımı yapılması gereken bahçelerin, hasat mevsimi Ağustos ve Eylül ayıdır. Bahçe küçük bile olsa, fındık bahçesinin bakımı çok zahmetli bir iş olduğu için genellikle günlük yevmiyeli işçiler tutulur. Bu durum hasat için de geçerlidir. Hasatı yapılan fındık daha sonra köylerde geniş, açık alanlarda kurutulur ve yeşil kabuğundan ayrılıp tüccara satılması için patoz işleminden geçirilir. Saha çalışması sırasında görüşme yaptığım kadınların birçoğu fındık bahçelerinin satıldığını ya da kocalarının ailelerinin bahçelerle ilgilendiğini ifade etti. Ancak yine de fındık tarımı ile kendi başına uğraşan kadınlara da rastladım. Hasret (40, ev hanımı) şöyle anlatıyor:

> Fındık işlerinde bazen çok zorlanırdım, o zaman kendi kendime çok duygulanırdım. Eşim buradayken bana hiçbir şey yaptırmazdı çünkü. Sonuçta her ne kadar o oradan telefon ile her şeyi ayarlasa da ben de gidip orada işler ile ilgilenirdim. Sonuçta kocam orada olmadığı için ben ilgileniyordum. Bir gün patoz vardı, ben bir yandan yapıyorum bir yandan ağlıyorum. Sonra bir işçi gördü, 'Abla, sen git otur dinlen biraz çok yoruldun biz hallederiz' dedi.

Bir kere daha vurgulamak gerekirse, geride kalan kadınlar her işi kendileri yapmak zorunda kalmaktan aslında çok da memnun değillerdir. Bu kadar sorumluluğu yüklenmek zorunda kalmak hem kendilerini çok fazla yormakta hem de alışageldikleri kadınlık-erkeklik rollerinin dışına çıkıldığı için bu durumu kabul etmekte zorlanmaktadırlar. Bu "zorunlu güçlenme" (Kalaycıoğlu, et.al, 2010) kadınları verdikleri kararlar sayesinde önceki durumlarına göre daha güçlü bir hale getirse de kadınlar, hâlâ geleneksel bir çevrede yaşadıkları için diğer evli çiftlerle aynı koşullar altında olmamanın psikolojik zorluğunu da deneyimlemektedirler. Oysa görüşme yaptıklarımdan bazıları "evde bir erkeğin olmamasına" alışkın olduklarını ifade etmektedir. Evde bir erkeğin olmaması ile kast ettikleri ise bazılarının babasının çok küçük yaşta ölmesi, bazılarının babasının da tıpkı kendi eşi gibi çalışmak için yurtdışına, Almanya'ya göç etmesidir. Ancak bu durumdaki kadınların hepsi şu anda yaşadıkları deneyimlerinin çok daha farklı olduklarını belirtmeden geçemiyor. Aslında bir zamanlar çocuk olarak deneyimledikleri, dolayısıyla farkında olmadıkları zorlukları, kendileri anneleriyle aynı konuma gelince ancak fark edebiliyorlar. Zira o dönemler o sıkıntıları çeken kendileri değil, "anneleriydi".

F. Sosyal Hayattaki Değişiklikler

Fatsa'daki gibi geleneksel bir toplumda evli bir kadın olmak genellikle, kadının artık kocasıyla ya da kocasının anne-babasıyla birlikte oturduğu ayrı bir evi olması ve kadından kocasının sorumlu olması demektir. Kadın, gelenek tarafından belirlenmiş hane içindeki görevlerini yerine getirirken hane dışındaki işler ve evin geçimi "erkek işidir". Geleneksel yapı, evlenenmiş genç kız üzerindeki koruyucu tavrı bir parça gevşeterek, evli kadına biraz daha geniş bir hareket alanı sağlar. Böylece evli bir kadın, evlilik öncesine göre daha fazla sosyalleşebilmektedir. Bu sosyalleşme alanı,

kocasının da izni olması kaydıyla genişleyebilmekte ve kadına bir dereceye kadar özgürlük sağlamaktadır.

Oysa kocaları çalışmak üzere Japonya'ya giden kadınlar, "evli" olmalarına rağmen bu haklardan mahrum kalmaktadırlar. Fatsa'da eşleri gittikten sonra geride kalan kadınlar, toplum tarafından "dul" kadın muamelesi görmektedirler. "Dul" hukuken sadece eşi ölmüş ya da eşinden boşanmış kadın/erkeği tanımlamak için kullanılan bir sıfat iken, kadın için "dul" sıfatı kullanılması geleneksel toplumlarda daha farklı bir anlam taşımaktadır. Toplumun gözü evli ya da bekar kadına göre "dul" kadının çok daha fazla üstündedir, bu nedenle geniş aile tarafından daha fazla korunmaya çalışılmaktadır.

Görüşme yaptığım kadınlar, sanki eşleri ölmüş ya da boşanmışlar gibi evlilik hayatının içinde tek başlarına kaldıkları için kendilerini "dul" olarak tanımlıyorlardı. Bu durum, kocaları gittikten sonra ailelerinin ve toplumun kadına karşı tutumunda gözlemlenen değişiklikti. Zira görüşmeler sırasında kadınlar, bu durumun kendilerinin tercihi olmadığını, toplumun onları öyle tanımladığını ifade ettiler. Evlilik bağı korunsa bile kocanın fiziken yokluğu, toplum nazarında kadının daha dikkatli davranmasını gerektiren bir durum olarak dayatılmaktadır.

"Dul" kadının toplum açısından bu kadar dikkatle izlenmesinin nedeni kadının namusudur. Namustan kasıt, kadının bir erkekle evlilik dışı herhangi bir yakınlaşma yaşamamasıdır. Burada yakınlaşma sadece konuşmaktan cinsel ilişkiye uzanan geniş bir yelpazedeki davranışlardan biri olabilir. Dul bir erkek için bu tür baskı mekanizmaları nadiren işletilirken, kadın için sıkı kurallar söz konusudur. Daha önce de tartışıldığı üzere Japonya'daki kocalar da "dul" kabul edilebilir, ama bu durum onların özel olarak korunup kollanmalarını, hayatlarının kısıtlanmasını gerektirmez. Nitekim yazının başında erkeklerin Japonya'dayken başka kadınlarla ilişkiler yaşayabildiklerini, kadınların da bunu "hak", "ihtiyaç" gibi nedenlerle meşrulaştırmaya çalıştıklarını ifade etmiştim. Oysa böyle bir durum kadın için asla söz konusu olamayacağı için eşleri gittiği andan itibaren kadınlar, toplum içinde iki kat daha dikkatli davranma zorunluluğu hissetmektedirler. Eşleri gittikten sonra iletişimde oldukları, aile içinden olmayan her erkekle belli bir mesafeyi korurlar ve bu durum sosyal hayatlarına önemli kısıtlamalar getirir. Leman (40, ev hanımı) şöyle anlattı:

> Kocam gittikten sonra çok dikkat etmek zorunda kaldım. Sonuçta tek başına kadın olarak kalıyorsun. Etraf laf etmeye dünden hazır zaten. O yüzden elimden geldiğince dikkat etmek zorundaydım. Mesela benden küçük ya da büyük fark etmez eve usta gelirdi, sonuçta erkek, hepsine 'abi' derdim, yanlış anlamasın, yanlış gözle bana bakmasın diye.

Leman'ın da belirttiği gibi kadının kendini kısıtlamaktan başka bir şansı yoktur, çünkü üzerlerindeki sosyal baskı son derece güçlüdür. Üstelik bu toplumda yetişmiş kadınlar oldukları için muthelemen daha küçük yaşlardan itibaren bu baskıyı, kocanın yokluğunda böyle davranılması gerektirdiğini de içselleştirmiş durumdadırlar. Kendileri bu düşünce yapısını içselleştirdikleri için aksi yönde hareket

etmeleri mümkün olmamakla birlikte, yine de dedikodu korkusu onları tedirgin etmektedir. Sevcan (35, devlet memuru) bunu şöyle ifade etti:

> Burası küçük yer, insanlar her şeyi konuşuyorlar... Sonuçta senin de adın burada 'dul' oluyor. Bakışlar, konuşmalar değişiyor. Sürekli yaptığın hareketlere dikkat etmek zorundasın. İnsanoğlu 'başıma bu da gelmez' demesin, her şey geliyor insanın başına.

Kadınların, sosyal baskı nedeniyle yaşadıkları sıkıntılar hayatlarını daha da zorlaştırmaktadır. Bir yandan aslında olmadıkları bir statüyü, "dulluğu", kabullenmek zorunda bırakılırlar. Öte yandan bunu kabullenmekle işler hallolmaz, sürekli "dedikodu", "laf çıkması" endişesini de taşırlar. Bunlara ek olarak erkeğin gidişiyle birlikte artan sorumlulukları nedeniyle ev dışında daha fazla zaman geçirmek zorunda kalırlar. Ancak bu da kendilerini bir gerilimin ortasında bulmalarına neden olur. Aynur (46, ev hanımı) gerilimi ve yaşadığı sıkıntıları şöyle anlattı:

> Ev işleriyle uğraşırken bir yandan çocuklarla uğraşıyorsun tek başına. Çocukları okula yazdır, onların buraya alışmalarına yardımcı ol, her şeyle ben ilgilendim. Bu sırada bir de her zaman rahatça işinizi yapamıyorsunuz burda. Yani demek istediğim, sürekli dışarıda olunca bu sefer de laf oluyor 'neden sürekli dışarıdasın?' diye. Ee ne yapayım, bankaya gidilecek, fatura yatırılacak, çocukların okuluna gidilecek, ustalarla görüşülecek. Bunların hepsini ben tek başıma bir günde nasıl yapayım? Her gün dışarı çıkmam gerekiyor ama buralarda o bile sıkıntı. Hemen laf oluyor 'aman nasıl da her gün dışarıdasın?' diye. N'apayım ya? Zaten aile Ünye'de, babam var orada. Nasıl gelsin benim yanıma sürekli yardım etsin bana? Her şeyi ben yapmak zorundayım tek başıma.

Önce sanki sadece eşinden ayrı bir yaşama katlanmak gibi görünen süreç, ilerledikçe kadın için yeni zorluklar doğurmaktadır. Kocanın haneden ayrılmasıyla kadının sadece sorumlulukları artmakla ve etkinlik alanı genişlemekle kalmaz, toplumsal statüsü de "evli kadından" "dul kadına" dönüşür. Bu dönüşüm kadını, aile büyüklerinin, geniş aile üyelerinin, hatta çoğu zaman aile üyesi olmayan ama yakın çevreden kişilerin (komşu, tanıdık, arkadaş vs.) hem sözlü hem de psikolojik müdahalesine açık hale getirir. Daha önce evli statüsüyle bir parça davranış serbestisi ve nispeten kendi kontrolünde bir hareket alanı kazanan kadın, erkeğin göçüyle bu imkândan mahrum kalır.

Fatsa'da geride kalan kadınlardan bazıları, kendilerine uygulanan baskıyı bir parça olsun kırabilmek ve ev dışında da kendilerine yaşam alanı oluşturabilmek için çalışmaya başlamış. Kadının çalışma kararı alması da kolay olmamış. Kadının çalışma talebinin kabul edilmesinin iki koşulu var. Bunlardan ilki görüşme yaptığım kadınlardan olan Sevcan'ın durumuna düşmek, yani göç süreci sonunda erkek tarafından terk edilmek. Bu durumda çocuklarıyla birlikte ailesinin geçimini sağlamak Sevcan'a kaldığı için ailesi itiraz edememiş. İkinci koşul ise aile büyüklerini ikna etmek. İlk durumda kadının çalışmasına daha kolay rıza gösterilirken, ikinci durumda yine kadın ailelere karşı önemli bir mücadele vermek zorunda kalıyor. Çalışma hakkını elde eden kadın ise en azından ev ve yakın çevresi dışında gördüğü,

sosyalleştiği farklı bir ortama sahip oluyor. Eşi gittikten 8 yıl sonra çalışmaya başlayan Zeynep durumunu şöyle anlatıyor:

> Canım çok sıkılıyordu artık evde oturmaktan. Benim annem de çok despot bir kadın. Sonuçta sen de bilirsin Gürcüleri. Annem çok genç yaşta dul kaldığı için, çok disiplinliydi. 'Aman söz olur, aman laf olur' diye diye bizi çok sıkı büyüttü. Kocam gittikten sonra da annemin despotluğu devam etti. 'Aman kocan yok diye laf ederler' diyerek doğru dürüst giyinemedim bile. Aslında benim kocam olsa hiç karışmaz öyle şeylere, aman kıyafetmiş aman gezmeymiş hiç umurunda olmaz. Ama annem öyle değil. Biz küçükken de öyleydi, kocam gidince de öyle oldu.

Görüşme yaptığım kadınlara, Fatsa'da kimlerle sosyalleştiklerini sorduğumda, genelde yakın ve uzak aile üyeleriyle ve aile dostlarıyla görüştüklerini söylediler. Eşleri Japonya'ya giden kadınlar olarak birbirileriyle görüşüp görüşmediklerini sordum. Birçoğu birbirini tanıdığı için eşleri gittikten sonra ilk başlarda "eşleri Japonya'ya giden kadınlar" olarak görüştüklerinden söz etti. Bu görüşmeler ufak gruplar halinde ya da birebir olarak genelde ev ziyareti şeklinde oluyormuş. Görüşmelerde birbirleriyle sıkıntılarını paylaşıyorlarmış. "Çekenin derdini çeken anlar" diye düşünerek birbirlerine tutunuyorlarmış fakat zaman içinde bu dayanışma mekanizması işlemez hale gelmiş. Nedenini sorduğumda hemen hemen hepsi "dedikodu" yapıldığını söyledi. Şimdi daha az görüşür hale gelmişler ya da hiç görüşmemeye başlamışlar. Sevcan zamanla nasıl daha az görüşmeye başladıklarını şöyle anlatıyor:

> Önceden kocası Japonya'da olan kadınlar olarak görüşürdük. Birbirimize derdimizi sıkıntımızı anlatırdık ama bir yere kadar. Burası küçük yer sonra herkes her şeyi konuşmaya başlıyor. Artık sadece merhabamız var. Sadece 1-2 tanesiyle görüşürüm hâlâ. 'Japonzedeler' derdik kendimize.

Görüldüğü üzere Japonya'da erkekler kendi aralarında bir dayanışma mekanizması kurup bunun işlemesini sağlayabilirken, geride kalan kadınlar için bu bile mümkün olmamaktadır. Geleneksel aile ve toplum yapısı, toplumun gözünde "dul" olarak nitelendirilen kadının her hareketinin, her sözünün bir dedikodu malzemesi olması, çok insani bir ihtiyaç olan derdin paylaşılmasını bile mümkün kılmamaktadır. Geride kalan kadınlar için kendi deneyimlerini en iyi anlayabileceklerle dayanışmak, bu nedenle, neredeyse imkânsız hale gelmektedir.

IV. Sonuç

Göç çalışmalarında özellikle göçmenin kendi deneyimleri üzerine durulsa da son birkaç yıldır göçün geride kalan aileler üzerindeki etkisi de önem kazanmaya başlamıştır. Bunun nedeni göçün sadece gideni değil, aynı zamanda geride kalanı da, belki daha zorlu bir süreçle baş başa bırakmasıdır. Bu çalışmada erkek göçünün geride kalan çekirdek aileyi, özellikle kadını nasıl etkilediğini Fatsa örneğinde irdelemeye çalıştım. Göç kararının süreçleri, kadının sürece katılımı ve etkisi, geride kalan kadının çocuk ve geleneksel aile ile ilişkiler, hane içi ve dışı sorumluluklar, kadının göç sonrası toplumsal konumu konularını çalışmanın merkezine aldım.

Çalışma, kocanın Japonya'ya göçünün kadının, ve eğer varsa çocuğun, hayatında travmatik etkiler yarattığını ortaya koymaktadır. Kadin, kocanın gidişine âdeta seyirci kalmakta, hayatını derinden etkileyecek bu kararda söz hakkı neredeyse bulunmamaktadır. Kendi ailesinden ve kocasının ailesinden zaman zaman destek almakla birlikte, kocanın gidişiyle kadının hane dışı dünyayla olan bütün ilişkilerini yeniden düzenlemesi ve bu yorucu ama zorunlu öğrenim sürecinde tek başına mücadele etmesi gerekmektedir. "Kendi işini kendı halledebilir" hale gelen kadın için bu durum, bir tür "güçlenme" olarak yorumlanabilir. Ancak yapılan görüşmelerde kadınların bu süreci yıpratıcı, hatta bir arada olması beklenen geleneksel karı-koca ilişkisine aykırı bir halde bulundukları için üzücü buldukları anlaşılmaktadır.

Önce kocasının gidişine, hemen ardından yalnız yaşamaya ve toplumun "yalnız yaşayan bir kadın" olarak kendinden beklediği ölçüde hareketlerini yeniden kısıtlamaya alışan, çocukları ve hanesi için tek otorite haline gelen kadın, er ya da geç kocanın dönmesi durumunda bu defa yeniden bir arada yaşama alışkınlığını kazanmak, kaybolan karı-kocalık ilişkisini çoğu zaman önemli eksiklerle yeniden kurmak, olmayan baba-çocuk ilişkisinin yapıcı ve uzlaştırıcı aktörü olmak zorunda kalmaktadır. Dolayısıyla süreç, özellikle uzun ayrılıklarda, ne gidişte ne dönüşte kadının lehine işlemektedir.

Zorunlu ayrılığı istememelerine, geleneksel evlilik kurumunun vaat ettiklerinin eksikliğine, sosyal çevrelerinin kendilerini evliyken "dul" olarak nitelendirip üzerilerine "namus" adı altında daha da yük bindirmesine, bile göre aldatılmalarına ve bütün bunları açıkça ifade edemeseler de aslında farkında olmalarına rağmen Fatsalı kadınlar, ne yazık ki, bu süreçten sadece geleneksel toplum yapısının bir kere daha, üstelik kadın için katlanılması çok daha zor koşullar yaratarak üretilmesine hizmet etmektedirler. Japonya'ya emek göçü, Fatsa'nın ekonomik yapısında kalıcı bir değer sağlamadığı gibi kadının konumu açısından bakıldığında toplumsal açıdan da bir zihnlyet dönüşümüne neden olmamaktadır.

Çerçeve Hikaye:

Bir Japon, Bir Filipinli, İki Türk...

Bir fıkranın ilk cümlesi izlenimi veren bu başlık, aslında, Fatsa'dan Japonya'ya göçün belki de en sıradışı hikâyesinde bir kadınla dört çocuğun durumunu özetliyor. Şu an ailesiyle birlikte Fatsa'da yaşayan ve evhanımı olan Aylin (38), tahmin bile edemeyeceğim bir kadın hikâyesi ile çıktı karşıma. Görüşme yaptığım diğer kadınların tamamından farklı olarak Japonya ile ilişkisi kocasının göçü ile kurulmayan bir kadın Aylin. Öyle ki bütün erkek göçmenler arasında, karşıma çıkan yegane kadın göçmen. Türk bir tanıdıklarının restoranında garson olarak çalışmaya gitmesiyle 1992'de başlayan Japonya göçü, orada patronuyla evlilik kararı almasıyla sonuçlanmış. Lakin, o sırada eşi zaten bir Japon'la evliymiş. Anlaşmalı bir evlilik olmasına rağmen, şimdiki kocasının Japon eşinden bir de oğlu varmış: Bugün 17 yaşında olan Mert. Dahası bundan öncede eşinin Filipinli bir kadınla ilişkisinden doğan bir de kızı var: Ebru (18). Dolayısıyla Aylin, eşiyle evlenme kararı aldığında bu çocukların da ailesinin bir parçası olmasını kabul etmiş. Daha sonra kendisinin de bu evlilikten 2 çocuğu olmuş: Dilara (12) ve Derya (6).

Ebru, dört yıldır Fatsa'da Aylin ve ailesi ile yaşıyor. Başta Fatsa'ya gelmek istememiş, "ama babasının içine sinmedi. Onu orada bırakamadı." diyor Aylin. Mert de küçükken sünnet olmak için gelip bir yıl Fatsa'da kalmış. Şimdi Japonya'da annesi ile yaşıyormuş ama o da babasıyla birlikte yaşamak istiyormuş. 18 yaşını doldurduktan sonra Fatsa'ya dönecekmiş. Aylin'in çizdiği tablodan kocasının çocuklarına bağlı bir baba olduğu anlaşılıyor. Dolayısıyla hiçbirini "yuvanın" dışında bırakmamaya gayret ediyor. Ancak bu çocukların bu yuvaya dahil olabilmesinde en büyük rol yine Aylin'e düşüyor. Zira ne kadar iyi niyetli olunursa olunsun hem aile içinde üveylik durumuna hem de toplum içinde farklı kültürden olma sorununa çözüm üretmek kolay olmuyor:

> Ebru, 4 yıldan beri bizimle beraber kalıyor. Türkçeyi artık çok güzel konuşabiliyor. [...] Tabii ki ilk başlarda çok zordu, hem onun için hem bizim için. Fakat iki taraf da çok uğraştı ilişkileri korumak için. Ebru da çok değişti zaten. Sonuçta buralara göre çok farklı bir çocuk. Alışması kolay olmadı. Kültür farkı çok fazla. O çok rahat bir ortamdan geliyor. Burası öyle değil ama. İnsanlar her şeyi konuşuyorlar. Örf ve âdetler açısından onunki çok farklı, bizimki çok farklı. Alışana kadar çok zorlandık. Hepimiz için çok zordu. Sürekli okulda öğretmenleri beni çağırıyor okula. Sonuçta çok rahat bir çocuk, kız-erkek ilişkileri olsun, diğer konular olsun. Fakat babamızdan çok fazla korkarız. O tam bir Osmanlı erkeği. Ama yine de Ebru kendi bildiğini okur. O yüzden ben de diyorum artık öğretmenlerine 'En küçük şeye beni çağırmayın' diye.

Aylin, göçün getirdiği bütün zorluklara tuz biber olan sorunlara rağmen direnmeyi ve kendi istediği hayatı yaşamayı seçmiş. Ancak sözlerinden bu hayatın özellikle duygusal yükünün önemli bir bölümünü onun sırtladığı anlaşılıyor:

Benim için de çok zordu tabii ki ama ben bunların hepsini biliyordum zaten evlenirken. Sonuçta kocam bunların hiçbirini benden gizlemedi. Ben bunları bilerek evlendim ve sonuçta başa gelen de çekilir. [...] Çok çaba harcadık. Biz zaten burada yaşayan ailelere göre çok farklıyız. İnsanlar bu durumları kendilerine göre çok farklı yorumluyorlar ama bizim aile yapımızı Fatsa kaldıramaz. Sen de bilirsin buraları, insanların nasıl konuştuklarını. Biz tamamen farklı bir aileyiz. O yüzden de zaten çok fazla insan ile görüşmem çünkü buradaki herkes bizi anlayamaz. Bana benim ailem yeter ayrıca, dışarıdan kimseye de ihtiyacım yok.

Olumlanabilecek bütün özelliklere rağmen, en başta tercihlerini kendinin yapmış olmasıyla Aylin farklı bir portre çizse de aslında bir anlamda geleneksel yapının yeniden üretimini destek aktörlerden biridir.

Kaynakça

Abadan-Unat, N. vd. (1975). *Göç ve Gelişme: Uluslararası işçi göçünün Boğazlıyan ilçesindeki etkileri üzerine bir inceleme.* Ankara: Ajans-Türk Matbaacılık Sanayi.

Abadan-Unat, N. (1977). Implications of Migration on Emancipation and Pseudo-Emancipation of Turkish Women. *International Migration Review*, 11(1), 31-57.

Abadan-Unat, N. (2006). *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Boehm, D. A. (2008). "Now I Am a Man and a Woman!": Gendered Moves and Migrations in a Transnational Mexican Community. *Latin American Perspectives*, 158(35), 16-30.

Cohen, J. (2001). Transnational Migration in Rural Oaxaca, Mexico: Dependency, Development, and the Household. *American Anthropologist*, 103(4), 954-967

Coşkun, Y. ve Türkyılmaz, A.S. (2009). Analyzing the Aspects of International Migration in Turkey by Using 2000 Census Results. In İçduygu, A. ve Kirişçi, K., *Land of Diverse Migrations: Challenges of Emigration and Immigration in Turkey* (s. 365-440). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Desai, S. ve Banerji, M. (2008). Negotiated identities: Male migration and left-behind wives in India. *Journal Of Population Research*, 25, 337-355.

Drotbohm, H. (2010). Gossip and social control across the seas: targeting gender, resource inequalities and support in Cape Verdean transnational families. *African and Black Diaspora: An International Journal*, 3(1), 51-68.

İçduygu, A. ve Sirkeci, İ. (1998). Changing Dynamics of the Migratory Regime between Turkey and Arab Countries. *The Turkish Journal of Population Studies*, 20, 3-16.

Engel, B.A. (1986). The woman's side: Male out-migration and the family economy in Kostroma province. *Slavic Review*, 45(2), 257-271.

Fidan, F. ve Fidecioğlu, A. (2010). Türkiye'den Almanya'ya Göç Sürecinde Geride Kalan Kadınlar: Alamanyalı Beylerin Fedakar Eşleri. *Yardım ve Dayanışma Dergisi*, 1, s.29-39. http://www.sydgm.gov.tr/site_kutuphane/upload/kutuphane/1281344270r1769.Yrd._Doc._Dr._Fatma_FIDAN_Dr._Ahmet_FIDECIOGLU.pdf adresinden alıntılanmıştır.

Gordon E. (1981). An analysis of the impact of labor migration on the lives of women in Lesotho. *Journal of Development Studies*, 17(3), 59-76.

Hadi, A. (1999). Overseas migration and the well-being of those left behind in rural communities of Bangladesh. *Asia-Pacific Population Journal*, 14(1), 43-58.

İçduygu, A., Sirkeci, İ. ve Muradoğlu, G. (2001). Socio-Economic Development and International Migration: A Turkish Study. *International Migration*, 39(4), 39-61.

Kadıoğlu, A. (1994). Impact of Migration Experiences on Gender Roles: Findings of a Field Research in Turkey. *International Migration*, 32(4), pp.533-560.

Kalaycıoğlu, S., Çelik, K. ve Beşpınar, F.M. (2010). "Gitmek mi Zor Kalmak mı?": Avrupa'ya Erkek Göçü ve Geride Kalan Kadının Gözünden Göç Deneyimi. *Journal of Faculty Letters*, 27(1), s.123-146.

Kıray, M. (1976). The Family of Immigrant Worker. In Abadan-Unat, N. (Ed.), *Turkish workers in Europe 1960-1975: a socio-economic reappraisal* (s.210-234). Leiden: Brill

Koç, İ. ve Onan, I. (2004). International Migrants' Remittances and Welfare Status of the Left-Behind Families in Turkey. *International Migration Review*, 38(1), 78-112.

Mahler, S. J. (2001). Transnational Relationships: The Struggle to Communicate Across Borders. *Identities*, 7(4), 583–619.

Malkin, V. (2004). "We Go to Get Ahead": Gender and Status in Two Mexican Migrant Communities. *Latin American Perspectives*, 138, 31(5), 75-99.

Mynitti, C. (1984). Yemeni Workers Abroad: The Impact on Women. *MERIP Reports*, 124, Women and Labor Migration, 11-16.

Nguyen, L., Yeoh, B.S.A. ve Toyota, M. (2006). Migration and the Well-Being of the 'Left Behind' in Asia. *Asian Population Studies*, 2(1), 37-44.

Osella, F ve Osella, C. (2000). Migration, Money and Masculinity in Kerala. Journal of Royal Anthropological Institute, 6, 117-133.

Pribilsky, J. (2004). 'Aprendemos a convivir': conjugal relations co-parenting, and family life among Ecuadorian transnational migrants in New York City and the Ecuadorian Andes. *Global Networks*, 4(3), 313-334.

Reeder, L. (2001). Conflict across the Atlantic: Women, Family and Mass Male Migration in Sicily, 188- 1920. *International Review of Social History*, 46, 371-391.

Taylor, E. (1984). Egyptian Migration and Peasant Wives. *MERIP Reports*, 124, Women and Labor Migration, 3-10.

Yabuki, T.S., Agadjanian, V., Sevoyan, A. (2010). Husbands' labor migration and wives autonomy, Mozambique 2000-2006. *Population Studies*, 64(3), 293-306.

Özet: Bu çalışmanın temel amacı, 90'lı yıllardan itibaren kocalarının Fatsa'dan (Türkiye) Nagoya'ya (Japonya) göç etmesinin ardından kadınların iktidar, güç ve cinsiyet rolleri açısından değişen hayatlarını daha iyi anlamaktır. Çalışma, özellikle kadınların hane içindeki kontrolünün artıp artmadığını, aile ile ilgili konularda karar verme süreçlerindeki rollerinin güçlenip güçlenmediğini, göçmen eşi olarak toplumdaki statülerinin değişip değişmediğini ve eğer bu soruların cevabı olumlu ise bu güçlenmenin/değişikliğin hangi dereceye kadar yaşandığını odağa almaktadır. Çalışma sorusu, aynı zamanda, toplum genelinde böyle bir göçün kadınların yaşamındaki kalıcı değişiklikleri yansıtan geniş perspektifli resmin daha iyi anlamlandırılabilmesine de imkân tanımaktadır.

Anahtar sözcükler: Nagoya (Japonya), Fatsa (Türkiye), Uluslararası işçi göçü, erkek göçü, geride kalan kadınlar

Chinese or Japanese, Whose Work is This?

Women Behind a Migration Story from Fatsa To Nagoya

Abstract: The aim of this study is to understand how women's lives have changed in terms of authority, power and gender roles after their husbands' migration from Fatsa (Turkey) to Nagoya (Japan) since the beginning of the 1990s. The study mainly focuses on the changes in the authority of women within the household, the role of women in decision-making processes concerning family issues, and their social status as wives of migrants in their hometown. The research question also provides an opportunity to shed light on a further point to grasp the meaning of the whole picture of the society reflecting permanent changes in women's lives after migration.

Keywords: Nagoya (Japan), Fatsa (Turkey), International Labour Migration, Male Migration, Women Left Behind

Kitle Siyaseti ve Siyasi Afişler: Bolşevikler Örneği*

Y. Doğan ÇETİNKAYA**

I. Giriş

19. yüzyılla birlikte politik hayatın temel özellikleri önemli bir değişim geçirdi. Bu değişimin ardında sıradan insanın politik sahneye artan oranda katılmaya başlaması ve doğrudan taleplerle ortaya çıkması yatıyordu. Bu, daha önceleri toplumun siyasi elitlerinin dışındaki toplumsal kesimlerin kendilerini hiçbir şekilde ifade etmedikleri anlamına gelmiyor elbette. Yüksek siyaset daha çok küçük bir yönetici seçkinin eylemleri ile sınırlıydı ve nüfusun büyük bir bölümünün talep ve tepkilerini ya bir takım gündelik direnişlerle ya da çok nadir olarak ayaklanma ve başkaldırmalarla dile getiriyordu. Ancak 19. yüzyılla birlikte ortaya çıkmaya başlayan hareketler ile işçi sınıfı, zanaatkârlar, kadınlar, köylüler ve farklı etnik gruplar yani toplumun çeşitli sınıf ve katmanları modern yollara başvurarak politik hayata katılmaya başlamışlardır. Bu katılım modern örgütlerden, yeni ideolojilere, basın gibi yeni iletişim araçlarından genişleyen oy hakkına kadar çok çeşitli biçimler almıştır.[1]

Gasset gibi bu sürece tepkili muhafazakâr bir düşünürün deyimiyle "kitlelerin bu başkaldırısı" ve artan demokratik talepleri, modern devletleri yeni meşruiyet politikaları oluşturma noktasında zorlamaya başlamıştır.[2] Farklı toplumsal kesimlerin

* Bu yazıya getirdiği eleştiriler için Prof. Jacek Kochanowicz'e ve Bilge Seçkin Çetinkaya'ya teşekkür ederim.
** İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi

[1] Bu süreci daha önce ayrıntılı olarak tartışmıştım (Çetinkaya 2008a).

[2] Modern demokrasinin doğuşuna ve kitlelerin politik hayata katılmalarına muhafazakâr bir tepki için bkz. (Ortega Y Gasset, 1960). Özellikle kitleleri barbarlarla ve barbarlıkla eş tuttuğu sayfalar dikkate değerdir: s. 48-101.

politik hayata artan katılımı modern devletleri modern ideoloji ve örgütlerle karşıya karşıya getirmiştir. Sosyalizm ve milliyetçilik kitleleri motive eden ideolojiler olarak belirirken, modern örgütler de kitlelerin bir araya geldikleri toplumsal kurumları oluşturmuşlardır. Bu iki unsur kitlelerin genişleyen kamusal alana ve politik arenaya atılmalarını kolaylaştırmıştır (Hobsbawm, 1987: 118-129). Bu noktada devletler ve yönetici seçkinler kendi halklarının sadakatini kazanmak, kitlelerin politikalarına olan desteklerini seferber edebilmek ve kendi meşruiyetlerini sağlamak için yeni yollara ve politik araçlara başvurdular.

İmparatorluklar ve yeni doğmakta olan ulus devletler bu ortamda meşruiyetlerini yeniden inşa etmek için genişleyen kamusal alandan kifayetiyle yararlanma yoluna gittiler. Hatta gündeme bu amaçla getirdikleri kitle siyaseti ve toplumsal seferberlik çabaları kamusal alanın dönüşümüne önemli katkılarda bulundu. Öyle ki, kitle siyaseti ve toplumsal seferberlik politik faaliyetin temel biçimlerinden biri haline geldi. Bu arada belirtilmesi gereken kitle siyaseti ve toplumsal seferberliğin gerek aşağıdan gelen kendiliğinden veya örgütlü hareketler ve siyasetler ile seçkinlerin her türlü yüksek siyasetini ve popülist politikalarını kapsadığıdır. Ayrıca, bu gelişmelerin dünyanın "Batı" olarak ifade edilen kısmı ile sınırlı olmadığı, farklı ölçülerde ve biçimlerde de olsa farklı toplumların benzer süreçleri yaşadığıdır. Yani yaşanan büyük ölçüde evrensel bir süreçti.

Akademik çevrelerde Rusya, Osmanlı İmparatorluğu, Çin gibi "Doğu" olarak adlandırılan ülkelerde sivil toplumun güçlü devlet karşısında var olmadığı veya cılızlığı ile ilgili güçlü bir inanç vardır. Hatta Eley gibi daha eleştirel entelektüellerin yazılarında dahi bu yönde analizlere rastlanabilmektedir. Daha birçokları gibi o da sivil özellikleri "Batı" toplumlarının tarihlerine yakıştırmış, Rus tarihini ise "zayıf sivil toplum ve güçlü devlet" geleneğinin bir örneği olarak ele almıştır (Eley, 1999: 325).

Bu yazı gerek seçkinlerce yukarıdan aşağıya örgütlenen toplumsal seferberlik örüntülerini ve gerekse sıradan insanların politikaya katılım örneklerinin "Batı"da olduğu gibi dünyanın çeşitli coğrafyalarında da gelişkin bir sivil toplumun varlığına işaret ettiğini iddia etmektedir. Sivil toplumun ve genişleyen kamusal alanın genel karakteristikleri toplumsal aktörler ve devletler arasındaki güç ilişkilerinin şekillenişine göre farklı yerlerde bir birinden önemli farklılıklar arz etse de, bu mefhumların varlığı politikanın ve politik mücadelenin tespiti açısından elzemdir. Okumakta olduğunuz makale farklı coğrafyalar arasındaki farklılıklar üzerinde durmayarak, sadece siyasi iktidar sahiplerinin bu yeni olanakları nasıl değerlendirdiklerini tespit etmeye çalışacaktır. 1917 Devrimi ve Sovyetler üzerine yeni bilgi üretme anlamında literatüre bir katkı sunmaktan ziyade daha önce Osmanlı İmparatorluğu bağlamında yaptığım bir tartışmayı ikincil malzemeyi kullanarak farklı bir siyasal sistem ve toplum üzerinde de örneklemek niyetindeyim (Çetinkaya, 2010a; Çetinkaya, 2010b: 237-266; Çetinkaya, 2008b). Bolşeviklerin kitle siyasetinin çeşitli veçheleri üzerinde durulduktan sonra siyasi afişlerin bu çerçevede kısa bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Genişleyen kamusal alanda Bolşevikler, politikalarına popüler destek sağlamak ve siyasi-toplumsal amaçlarına ilişkin toplumun rızasını alabilmek için çeşitli kitle

siyaseti biçimlerini tatbik etmişlerdir. Hemen başta belirtmekte fayda var, genişleyen bir kamusal alanın varlığı ve kitle siyaseti biçimlerinin demokrasi ve özgürlükler nokta-i nazarında gördükleri işlev bu yazının konusu dışındadır. Sivil toplum ve kamusal alan demokrasi ve özgürlükler için yeter şart değildir. Nitekim sivil toplum Wood'un belirttiği üzere sadece özgürlüklerin ve eşitliklerin değil, aynı zamanda yeni baskı ve şiddet biçimlerinin de alanıdır (Wood, 1995: 254).[3] Sivil toplum ve kamusal alan gibi mefhumların ortaya çıkışı, modern devletlerin ve kapitalizmin doğuşuyla eş zamanlı geliştiği için, bu tür kurum ve süreçlerin gelişmeye başladığı anlardan itibaren farklı toplumlar benzer gelişmelere şahit olmuşlardır. Bundan dolayı 19. yüzyıldan itibaren Rusya'da da benzer bir süreç başlamış ve Ekim Devrimi'nden sonra Bolşeviklerin kitle siyaseti ve toplumsal seferberlik pratikleri bu ortam içinde şekillenmiştir.[4]

Ancak bu noktada yazının daha iyi anlaşılması için yazının alt metninde mevcut sivil toplum ve kamusal alan kavramlarıyla bunların siyaset ile ilişkisi üzerine birkaç kelam etmek yararlı olacaktır. Her şeyden önce bu iki kavramın neyi ifade ettiğine dair sosyal bilimciler arasında bir oydaşmanın bulunmadığını belirtmekte fayda var. Bundan dolayı bu iki kavramdan neyin kastedildiğinin açıklanması aşağıdaki kitle siyaseti örüntü ve pratiklerinin nasıl anlaşılması gerektiği açısından da önemlidir.[5] Her ne kadar bazı çalışmalarda bu iki kavram aynı anlamda kullanılıyor da olsa bu yazı çerçevesinde kamusal alan toplumu oluşturan farklı kesimlerin ve kurumların kendilerini farklı biçimlerde ifade ettikleri, farklı sınıflar arasında her türlü ilişkinin vukuu bulduğu, bireylerin, kitlelerin, siyasi ve toplumsal kurum ve örgütlülüklerin hareket ettikleri ve iletişime geçtikleri alan olarak tanımlanıyor. Sivil Toplum ise daha çok irade ve öznelik durumunu ifade edecek bir anlamda kullanılıyor. Ancak burada altının çizilmesi gereken asıl nokta devlet-toplum ilişkisidir. Yaygın olan kullanımda devlet, siyasi kurumlar ve hatta siyasi örgütler, kamusal alan ve sivil toplum kavramlarıyla karşıtlık içinde kullanılır. Ancak devlet ve toplumun ayrı alanlarmış gibi kabul edilip incelenmesi mümkün değildir. Bu yazının alt metninde "daha güçlü devlet-siyasi iktidar, daha zayıf sivil toplum" gibi yaygın bir varsayım yoktur.[6] Zira sivil toplumun güçlü olduğu örnek olarak anılan "Batı" toplumlarında

[3] Bundan dolayı her hangi bir toplumda demokrasinin doğuşu veya gelişmesi toplumsal mücadeleler sonucu olmuştur. Her ne kadar Rusya'da demokrasinin gelişimi bu yazının konusunu teşkil etmese de belirtmekte fayda var Rus devrim tarihi sendikalardan konseylere, Sovyetlerden farklı politik örgütlenmelere dünya demokrasi tarihine nadide örnekler bahşetmiştir.

[4] Örneğin imparatorluk Rusya'sında, kabaca kamusal alan, kamusal sorumluluk ve sivil ruh anlamına gelecek "*obshchestvennost*"un gelişimi sivil toplumun gelişimine ve kamusal alanın dönüşümüne dair üzerinde durulmuş önemli göstergelerden biridir. İmparatorluk Rusya'sında gönüllü özerk örgütler, profesyoneller ve orta sınıflar aracı gruplar olarak önemli roller oynamışlardır. İmparatorluk Rusya'sında sivil toplum ve sivil inisiyatiflere ilişkin bir tartışma için bkz. (Clowes, Kassow ve West, 1991).

[5] Kamusal alan ve sivil toplum kavramlarının tanımı üzerine tartışmaları ve bu kavramların Osmanlı İmparatorluğu ve özellikle 1908 Devrimi bağlamında kullanılabilirlikleri üzerinde bir başka çalışmamda daha ayrıntılı durduğum için burada sadece teorik pozisyonumu ifade etmekle iktifa edeceğim. Bu yazı için bk. (Çetinkaya, 2008b: 125-140).

[6] Bu teorik konumun güçlü bir eleştirisi için bkz. (Abbott, 2000 ve Trentmann, 2000).

aynı tarihsel süreçte güçlü, merkezi ve modern devletlerin ortaya çıktığı maddi gerçeklik söz konusu iddiayı çürütmektedir. Nitekim devlet ve siyasi iktidarlar her türlü siyasal ve toplumsal alanı kapsayıp, şiddet ve zor ile hâkim olamadıkları için farklı kitle siyasetleri pratiklerini gündeme getirirler. 19. yüzyıldan itibaren genişleyen kamusal alan ve sivil toplum yeni tarz politika biçimlerine yol vermiştir. İktidar sahipleri artık iktidarlarını bu yeni alanı göz önünde bulundurarak inşa etmek durumundadırlar. İktidarın en önemli ayaklarından bir tanesi olan meşruiyetin yaratılacağı alan da burasıdır. Devletin ve iktidarda bulunanların modern politikalarının yanı sıra Bolşevikler, sendikalar, Sovyetler gibi siyasal ve toplumsal örgütlenmeler de doğrudan bu alanın içinde doğmuşlardır, hatta onun ürünüdürler.

II. Bolşeviklerin Kitle Siyaseti ve Toplumsal Seferberlik Örüntüleri

Bu yazının üzerinde durduğu örnekler daha çok Bolşeviklerin İç Savaş ve NEP döneminde uyguladıkları politikalardır. Devrim öncesinde ve sırasında kitlelerin politikaya katılımı, iradesi çok farklı şekillerde kendini ortaya koymuş, kitle politikası biçimleri çok büyük bir zenginlik arz etmiştir. Hem kitlelerin kendiliğinden eylemleri ve örgütlenmeleri hem de farklı siyasi fraksiyonların faaliyetleri bu çeşitliliği zenginleştirmiştir. Bu noktada mutlaka belirtilmesi gereken husus kitle siyasetinin hiçbir şekilde tek taraflı ve tek boyutlu algılanmaması gerektiğidir. Politik örgütlenmeler ve onların eylemleri ile kitleler arasındaki karşılıklı etkileşim en totaliter rejimler altında bile göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur. Erken Sovyet tarihi gibi kitlelerin bağımsız ve kendiliğinden eylemliliğinin dorukta olduğu bir dönemde bu karşılıklı etkileşim daha önemli bir hal alır. Bu dönem boyunca kamusal alanda ortaya çıkan bağımsız, kendiliğinden veya örgütlü aşağıdan hareketlilik üzerine Sovyet tarihyazımında ortaya çıkan Revizyonist Okul sayısız çalışma yapmıştır. Yiğit Akın ve Murat Metinsoy'un Sovyet tarihyazımı üzerine yazdıkları kapsamlı ve ayrıntılı çalışmaları bu sürece ilişkin yazını çok iyi aktarmaktadır (Akın, 2008; Metinsoy, 2008). Ancak bu yazı, bu karşılıklılığı teslim etse de daha çok Bolşeviklerin kitle siyaseti üzerinde duracak ve yaşanan sürece bu yönüyle bakacaktır.

Bolşeviklerin toplumu politikalarına katmak, rızalarını sağlamak ve onları hareket geçirmek için kullandıkları araçlar basından sivil örgütlere, festivallerden siyasi kampanyalara, tiyatrodan filmlere, farklı ilişki ağlarının inşasından politik posterlere kadar çeşitlilikler arz etmektedir. Her politik örgüt gibi Bolşevikler de toplumun farklı katmanları içerisinde örgütlenmeye çalışmışlardır. Halka ulaşmak ve desteklerini sağlamak için çok yaratıcı yollara başvurmuşlardır. Aslına bakılırsa özellikle Sovyet Rusya'da bağımsız ve kontrolden azade hiçbir sesin olmadığını düşünen Totalitarizm Ekolünün iddialarının aksine Bolşevikler hiçbir şekilde politik hayatı tam olarak kontrollerine almış değillerdi. Alternatif ve farklı seslere her zaman yer olduğu gibi, kendileri de topluma nüfuz derecelerinden tatmin olmuş değillerdi. Hatta tamamıyla kontrolüne sahip oldukları organizasyonlarda dahi ummadıkları tepkiler ve reaksiyonlarla karşılaşabiliyorlardı. Ayrıca Bolşevikler monolitik, her konuda aynı düşünen, tek tip ve Sovyet toplumunun farklı katmanlarından kopuk bir örgütlenme de değildi (Akın, 2008: 67). Farklı sınıfsal kökenlerden gelen, farklı siyasal eğilimleri olan kişilerden ve gruplardan oluşmuştur. Bundan dolayı kitle

siyaseti ve toplumsal seferberlik örneklerine ilişkin olarak, Bolşevikler ve kamuoyu arasında sadece propagandaya odaklanan tek yönlü ve indirgemeci bir yaklaşım dönemi anlamak için uygun bir bakış açısı değildir.[7]

Bolşeviklerin en fazla ve en etkin kullandıkları araç basındı. Her şeyden önce çarlığa karşı uzun mücadeleleri sırasında en aşina ve örgütlü oldukları etkinlik gazete yayınıydı. Hatta en temel aktiviteleri. Televizyon ve radyo türü iletişim araçlarının yokluğunda gazetelerin gücü ve önemi aşikârdır.[8] Ekim devrimi sonrası burjuva olarak nitelenen gazetelere el konulması ve bazı sosyalist yayınların yasaklanması, kendi gazetelerinin etkisini daha da arttırmıştı. Bolşevikler köylüler, askerler, işçiler, azınlıklar gibi toplumun farklı kesimlerine ulaşmak için çok çeşitli gazete ve dergiler yayınladılar. Bu yayınların etkinliği hem kentlerde hem de taşrada ayrı yayınlarla güçlendirilmeye çalışılmıştır. Sıradan insanlara ulaşmada dikkat edilen diğer bir husus da basit ve öz yazmaktı (Kenez, 1985: 49).

Bu noktada Rusya'da okuma yazma oranına dikkat çekmek süreli yayınların kitlelere ulaşma derecesini sorgulatabilir. Okur-yazar oranlarının çok düşük olmasının yanı sıra, Bolşeviklerin de özellikle İç Savaş yıllarında önemli dağıtım problemleri vardı (Kenez, 1985: 70). Ancak Bolşevikler kendi rakipleri ile karşılaştırılırsa bu süreli yayın faaliyetinin göreli başarısı farklı bir açıdan ortaya çıkabilir. Bolşevikler fikirlerini ve gazetelerini yaymada en başarılı gruplardan birisi oluşturuyorlardı. 1996 yılında yayınlanan Merkez Komite ile cepheler arasındaki muhaberatın da gösterdiği gibi Bolşeviklerin yayınları askerler arasında "muazzam bir ilgiye" mahzar oluyordu. Cepheden gelen raporlar Kızıl Ordu askerlerinin bu Bolşevik neşriyata büyük ilgi gösterdiğini ve bu yayınların miktarının talep karşısında kifayetsiz kaldığını gösteriyor. İç Savaş sırasında Güney Cephesinden gönderilen bir belge özellikle göstermektedir ki Kızıllar ile Beyazlar arasındaki savaş aynı zamanda bir hegemonya savaşı, bir bildiri ve broşür savaşıydı. Bundan dolayı cepheden gelen raporlarda şikâyet konularının başında propaganda malzemesindeki kıtlık geliyordu. Merkez Komite yine devamlı olarak köylüleri bilgilendirmek için köylere yollanan "politik işçiler" hakkında bilgilendiriliyordu.[9]

---

[7] Bolşeviklerin tüm icraatlarını manipülasyon ve Lenin'in zihninde kurduğu bir takım komplolarla açıklayan Richard Pipes Totalitarizm yaklaşımının tipik bir örneğidir, (Pipes 1990, özellikle 837-839. sayfalar. Buna göre Sovyet Rusya'nın toplumsal tarihi önemsizleşmekte, ne işçilerin öz örgütlenmeleri ne de Bolşeviklerin kitle siyasetinin zenginliği bir değer ifade etmektedir. Elbette bu okul ve tavır Pipes ile sınırlı değildir. Onun gibi Soğuk Savaş dönemli Amerikan resmi kurumlarıyla, Ford Rockerfeller gibi sermaye vakıflarıyla ve Harvard gibi önde gelen üniversitelerle bağlantılı olarak Conquest, Fainsod, Inkeles, Brzezinski gibi birçok siyaset bilimci bu ekolü ortaya çıkarmışlardır. Hatta Revizyonist olarak tarif edilen eğilimin bugün bir külliyat oluşturan çalışmalarına rağmen popüler düzeyde halen ağırlıklarını korumaktadırlar (Akın, 2008). Bu yazı manipülasyoncu ve komplocu tezlere itibar etmeyerek erken Sovyetler tarihinin kitle siyasetini tüm zenginliğiyle ele almaya çalışacaktır.

[8] Özellikle devrimden önce Bolşeviklerin mücadelelerinde gazetenin almış olduğu yer için Lenin örgütlenmeye ilişkin görüşlerini ilk kez sistematik bir şekilde ifade etmeye çalıştığı *Ne Yapmalı?* Adlı kitabına şöyle bir göz atmak bile yeterlidir (Lenin, 1990).

[9] RtsKhlDNI, f. 17, op. 65, ed. Khr. 157, "N. Suglitskii, Head of Political Section of 23rd Rifle Division of 9th Army, Southern Front," *The Russian Civil War Documents from the Soviet Archives*, s. 72-73.

Aslında okuma yazmanın düşük olmasına rağmen, yayın faaliyetinin önemini küçümsememek gerekmektedir. Bolşeviklerin okuma-yazma kampanyaları önemli başarılar elde etmişler ve bir okuryazar kitlesi yaratmışlardir. Hatta Robin 1920'ler Rusya'sında köylü okuyucular üzerine yaptığı araştırmasında hem okuyabilir nüfusa hem de Bolşeviklerin başarısına şüpheyle yaklaşsa da okuyucuların birçok konuda aktif rol oynadıklarını teslim edemeden de duramamıştır (Robin, 1991: 265). Robin'in çalışması ayrıca kitlelerin okuma alışkanlıkları ve özellikle işçi ve köylülerin Sosyalist Gerçekçiler ve Avangardıstlere karşı verdikleri tepkiyi görmek açısından da önemlidir.

Bunun yanı sıra gazetecilik çağı diyebileceğimiz bu zamanlar süreli yayınların etkilerinin okur-yazar oranlarının çok ötesine geçtiği yıllardı. Örneğin gazeteler birçok yerde kahvehaneler gibi kamusal alanlarda sesli olarak okunan yayınlardı. Yine bu meyanda önemli bir nokta "yarı-okuryazar" olarak sınıflandırılabilecek bir nüfusun varlığıdır. Bu yarı-okuryazar insanlar için gazetelerdeki çoğu bilgi ulaşılabilir bir düzeydeydi. Bundan dolayı bu çağ üzerine çok farklı toplumlar üzerine çalışmalar yapan araştırmacılar gazetelerin bu okur-yazar nüfusun ötesine geçen etkilerine değinmeden geçememişlerdir.[10]

Ancak yine de okuryazar oranındaki düşüklük Sovyet tarihinin erken dönemleri için bir vakadır. Bundan dolayı Bolşevikler yazılı kelimelerden farklı araçlara yönelmişlerdir. Bunlar arasında en etkili araç tiyatro olmuştur. Rudnitsky'nin de gözlemlediği gibi devrimden sonra "tiyatro ve teatral performanslar, gösteriler sıradan insanın hayatında çok önemli bir yer işgal etmeye başlamıştır" (Rudnitsky, 1988: 41). Bilge Seçkin Çetinkaya'nın belirttiği gibi tiyatro sahnesi 20. yüzyıl başındaki devrimlerde daha önceleri olmadığı oranda politik söylemin bir platformu haline gelmiş, oyuncu ve oyun metinleri de hiç olmadığı kadar radikal ve kapsayıcı olmaya başlamıştır (Seçkin Çetinkaya, 2008a ve 2008b). Ekim Devrimi'nden sonra yeni tiyatro akımı ifadesini Mayakovski, Kamenski ve Meyerhold'un çalışmalarında buldu ki, onlar da tiyatroyu kitlelerin "aydınlanma okulu" olarak kullanmaya ve görmeye başladılar. Tarihin bu keskin dönemecine eşlik eden karmaşık politik koşullar içerisinde tiyatro okuma yazması olmayan milyonlarca izleyicisi için yol gösterici oldu, bu kitlelerin eğitim, aydınlanma ve bilgiye "susamışlığına" en az bir ilkokul ya da gazete kadar cevap verebildi. Yüzde sekseni okuma yazma bilmeyen bir toplumda tiyatronun dili diğer araçlarla karşılaştırıldığında daha kapsayıcı idi (Seçkin Çetinkaya, 2007). Bu dil her köylü işçi ve asker ya da devrimci koşulların karmaşıklığı ve keskinliği içerisinde bir ölüm kalım meselesine dönüşen seçim yapma zorunluluğunu hisseden herkes için ulaşılabilirdi, dolayısıyla hızla kitle gösterilerinin ayrılmaz bir parçası ve politik ajitasyonun bir platformu haline geldi. Devrimin hemen öncesinde ve yine hemen ardından ortaya çıkan "tiyatro salgını" ve yeni tiyatro anlayışlarının yanında Maly, Bolşoy, Alexandrinski ve Moskova Sanat Tiyatrosu gibi daha geleneksel ve kurumsal tiyatrolar da varlıklarını sürdürdüler ve

[10] Örneğin 1908 Osmanlı Boykotu esnasında gazetelerin duvar ve camekânlarda afiş olarak kullanılması buna en güzel örnektir. Büyük punto başlıklar ve resimlerin mesajın kitlelere ulaşmasında oldukça etkin olması gazetelerin afiş olarak kullanılmasını gündeme getirmiştir (Çetinkaya, 2004).

kendilerini "devrime ayarlamaya" ve oyunları ile performanslarını yeni politik ortama uydurmaya çalıştılar (Rudnitsky, 1988: 47-49).[11]

Tiyatro grupları ve türleri arasındaki zenginleşme ve çoğalma kitlelerin tiyatroya ilgilerini arttırmakta önemli roller oynadı. Proletkült gibi yeni tiyatro anlayışları olduğu kadar, işçi kulüpleri veya fabrika tiyatroları, açık hava kitle tiyatroları, sokak tiyatroları gibi en genel düzeyde kamuoyu ile devrimci gruplar arası iletişimi kolaylaştıracak birçok grup ve akım ortaya çıktı (Carter, 1970: 94-114). Bu yeni tür tiyatro anlayışları ve grupları sayesinde sıradan insanlar sadece izleyici olmakla kalmayıp oyunlara iştirak etme fırsatını da buluyorlardı. Bu noktada Nikolay Evreinov'un sahnelediği "Kışlık Saraya Yürüyüş" adlı dev çalışmasında on bin asker ve denizci ile yüz bin kişinin hem bu gösterinin izleyicisi ve aynı zamanda oyuncuları olduğunu hatırlatmak bu çalışmaların genişliği hakkında fikir verici olacaktır. Bu unsur, elbette tiyatroların etkinliğini ve onların politik bir araç olarak kullanılmasını güçlendiriyordu (Carter, 1970: 99). Bolşevik liderlerin çok defa vurgu yaptıkları veçhile yeni doğmakta olan sinema da Rusya'da çok hızlı bir gelişme kaydetmiştir (Gillespie, 2000: 19). Özellikle İç Savaş sırasında sinema bir propaganda aracı olarak sivrilmeye başlamıştır. Okuryazar olmayan geniş yığınları eğitmek üzere hazırlanmış filmlere *agitka* adı veriliyordu. Bolşeviklerin ajitasyon ve propaganda trenleri, *agitpoezd*'ler, köylülere mesajlarını taşırken bu tür filmlerden fazlasıyla yararlanıyorlardı. Özellikle bu tür filmlerle ilk defa karşılaşan köylü sınıfı üzerinde sinema çok etkili bir araç haline gelmekteydi (Gillespie, 2000: 4).

Bolşeviklerin devrim ve İç Savaş sırasında karşılaştıkları en büyük problem köylü denizi ile aralarındaki zayıf ilişkiydi. Bolşevikler taşrada güçsüz ve örgütsüzdüler. Dahası İç Savaş koşullarında köylülerin Bolşeviklere verecekleri destek kızıllar için yaşamsaldı çünkü köylüler aslen nüfusun büyük bir çoğunluğunu oluşturuyordu. Bundan dolayı Bolşeviklerin bu sınıfın desteğini kazanmak için olağanüstü bir çaba içerisine girmesi tesadüf değildi (Lewin, 1995: 260).[12]

Bundan dolayı köylülere ulaşabilmek ve onların rızalarını yeni rejim için kazanabilmek için çok çeşitli propaganda paketleri, sözlü ajitasyon ağları, ajitasyon trenleri ve gemileri, köy okuma odaları gibi araçlara başvurdular. Toprağın ve Toprak Bildirgesinin dağıtımı köylüler söz konusu olduğunda Bolşevik kitle siyasetinin temel direklerinden bir tanesiydi. Köylerine dönmekte olan terhis edilmiş askerlerle birlikte Toprak Reformu Bildirgesi ve bununla ilgili son gazetelerin nüshaları propaganda paketleri içinde köylere gönderiliyordu (Kenez, 1985: 52). Bunun yanı sıra güçlerinin ve kadrolarının yettiği ölçüde profesyonel kadrolar da köylere gönderiliyordu. Deri ceketli komünist yoldaş tiplemesi bu senelerde taşrada bilindik bir figür haline gelmeye başlamıştır.

---

[11] Aynı zamanda tiyatronun bir salgın haline gelişinin canlı bir anlatımı ve analizi için bkz. (Leach, 2000: 302).

[12] Moshe Lewin'in birçok defa dile getirdiği gibi köylüler çok fazla Bolşeviklerden yana değillerdi. Taşrada pek örgütlü olmayan Bolşeviklerin elde edebildiği destekler de ona göre taktiksel ve pragmatik nedenlere dayanıyordu.

Bolşevikler aslında kitlelere kadro ve bilinçli sempatizanlar göndererek bir iletişim ağı organize etmeye çalışmışlardır. Bu iletişim ağlarını, ajitasyon tren ve gemileri ayarlayarak ülkenin en ücra köşelerine ulaştırmaya çalışmışlardır. Hatta bu trenler birçok seferler Aydınlanma Komiseri V.A. Lunaçarski gibi dönemin ileri gelenlerini de taşımayı ihmal etmemiştir. Bu kişiler bu ağların daha etkin kurulması için çabalamışlardır. Köylülerin şikâyetlerini ve taleplerini doğrudan ve hızlı alabilmek için bu trenlere "şikâyet büroları" kurmuşlar ve hatta demiryollarının ulaşamadığı yakın köyleri ziyaret için trenlerde otomobil ve motosiklet bulundurmuşlardır. Bu trenler kendileri birer propaganda aracı haline gelecek bir şekilde ve içinde bulundukları festival havasını zenginleştirecek bir biçimde hep süslenmiştir. Öyle ki bu trenler yürüyen posterler olarak tasvir edilmişlerdir (Kenez, 1985: 60-61).

Kitle siyasetinin ve daha doğrusu kitle toplumunun mütemmim cüzlerinden biri olan spor Bolşevikler tarafından etkin bir şekilde kullanılmıştır. İç Savaş döneminde eğitim ve asker toplamak için spor faaliyetleri yokluklar içerisinde dahi örgütlenmeye çalışılmıştır. Örneğin spor organizasyonu, *Vsevobuch*, 1918 yılı içerisinde iki milyon insanı eğitmiştir (Riordan, 1979: 72). İç Savaş boyunca boks, halter, güreş, kayak ve futbol gibi çok çeşitli dallarda şampiyonalar düzenlemeye çalışmışlar ve bunlara binlerce insan katılımcı ve izleyici olarak iştirak etmiştir (Riordan, 1979: 78-79). Sporun insanları sosyalizme hazırlamada hijyenik bir unsur olarak ele alındığı hatırlandığında, bu aracın İç Savaş sonrasında da yoğun bir şekilde kullanılması anlaşılır olacaktır. Afişlere çıkan şu slogan spor, fiziksel sağlık ve politika ilişkisini çok iyi betimlemektedir: "Dişlerini temizle, süngünü temizle!" (Riordan, 1979: 117).[13] Spor organizasyonları toplumu biçimlendirmede, örneğin özellikle kırsal alanda kadınların özgürleştirilmesinde bir olanak olarak kullanılmıştır. NEP dönemi ile birlikte şampiyonalar ve yarışmalar çok büyük ivme kazanmış, bunlara on binlerce insan katılmıştır. Sporun artan popülerliği daha büyük organizasyonların önünü açmıştır. Örneğin Bolşevikler daha sonra çok tekrarlanacağı üzere ilk defa Taşkent'te Birinci Orta Asya Oyunlarını organize etmişler ve burada farklı etnik grupların bir arada oynamalarına vesile olmuşlardır. Elbette ki bu oyunların en büyük sloganı ve vurgusu "Sovyet halklarının kardeşliği" olmuştur (Riordan, 1991: 55).

Okuryazarlığın düşüklüğünün veri olduğu bir ortamda sıradan insanın katılımının ve duygularının harekete geçirilmesinde müziğin çok önemli katkıları olmuştur. Örneğin Aydınlanma Komiserliğinin ve Proletkült hareketinin müzik bölümleri işçi sınıfının ve halkın kültürel seviyesini yükseltmek amacıyla çok sayıda konser ve müzikal faaliyet düzenlemişlerdir (Edmunds, 2001: 41). Spor ve tiyatro faaliyetlerinde olduğu gibi müzik aktivitelerinde de kitleler bu müzikal organizasyonlara dahil edilmeye çalışılmışlardır. Bundan dolayı müzik İşçi Kulüplerinin en önemli faaliyetlerinden birisi olmuştur. İşçilerin katılımı ve konserlere iştirakleri bu aktivitelerin en merkezi öğesiydi (Edmunds, 2001: 112-113). Bu

[13] Spor aynı zamanda toplumsal ve politik olarak zararlı ve istenmeyen fenomenler olan fahişelik, ayyaşlık ve suçluluk karşıtı bir mücadele aracı olarak da ele alınmıştır.

tür özerk kurum ve girişimlerin yanı sıra devlet de özel bir müzik kurumunu, Agitotdel, 1922 senesinde kurdu (Edmunds, 2001: 153). Aslında sanıldığının aksine Sovyetlerde tek bir müzik akımından veya tamamen devletin kontrolünde müzik üretimden bahsetmek de doğru değildir. Kent folklorundan Çigan'a çok farklı müzik damarları varlığını sürdürmüştür. Propagandif nitelikli müzikler yapay olabildikleri gibi çok popüler de olabilmekteydiler. Nitekim müzik söz konusu olduğunda melodi güftenin önüne geçebilmekte onun etkisini arttırabilmektedir.[14] Özellikle Müslüman ağırlıklı nüfusun yaşadığı bölgelerde halkın konser ve mitinglere gösterdiği ilgi bu girişimleri arttırıyordu. Hatta Bolşevikler birçok yerde bu tür kitle siyasetini yürütebilmek için Müslüman kadrolar örgütlemeye azami dikkat gösteriyordu.[15]

Toplumun çok çeşitli katmanlarını ve sınıflarını örgütlemek ve harekete geçirmek için popüler kitle örgütleri de çok büyük önem arz ediyordu. Totalitarizm Ekolünün iddialarının aksine Bolşeviklerin başarısının sırrı onların manüpilasyon gücünde değildi. Kitlelerin arzu ve talepleri de Bolşevikleri yönlendiriyor ve çoğu kez sınırlandırıyordu. Örneğin savaşın devamı konusunda fikirleri olan lider kadrosundan kişiler bu görüşlerini gizli toplantılara saklamak zorunda kalıyorlardı (Service, 1992: 321). Özellikle ilk dönem Sovyet tarihinde kültürel bir homojenlikten bahsetmek mümkün değildir. Tek tip bir kültürel hayattan bahsedilemeyeceği gibi en baskıcı rejimin bile insanların neleri okumaları, dinlemeleri ve ondan ne anlamaları gerektiği konusunda etkisinin bir sınırı vardır (Geldern, 1995). Bağımsız kendiliğinden örgütler bu noktada çok önemlidir. Bunların başında sovyetler, komsomollar ve sendikalar geliyordu. İşçi Kulüpleri de bu tip örgütlenmelerdir. Bu örgütlenmeler Bolşeviklerin topluma nüfuzunu daha fazla arttırıyordu. Özellikle Bolşeviklerin kendilerinin kurdukları komsomol gibi örgütlerden ziyade işçilerin kendiliğinden ve bağımsız olarak kurdukları İşçi Kulüpleri gibi kurumlar daha işlevsel roller oynuyorlardı (Gorzka, 1990: 38). Kitlelerin öz iradelerin bir sonucu olan bu tip örgütlenmelerin tarihi devrimden öncelere gidiyordu. Elbette önem ve işlevsellikleri devrimden sonra artarak devam etmekteydi.

Her şeyden önce bu kulüpler işçilere boş zamanlarını geçirebilecekleri kamusal bir mekân sağlıyordu. Özellikle Sovyetlerin erken dönemlerinde sıcak bir mekânın ve yiyeceğin kısıtlı olduğu bir zaman diliminde bunları sağlayan bu tip yerler insanların buralarda bir araya gelmesini daha cazip kılmaktaydı (Gorzka, 1990: 41). Ayrıca söz konusu İşçi Kulüpleri işçilerin fabrikalarına ve oradaki yerel örgütlenmelerine olan bağlarını güçlendirici bir etkiye de sahipti. Bu yerel bağlılıklar işçilerin kendi öz örgütlülükleriyle olan ilişkilerini tahkim ediyordu. Bundan dolayı bu tür örgütlenmeler Bolşevikler tarafından çok önemseniyorlardı. Bu kulüplerin açık amaçları saf proleter kültürün gerçekleştirilmesi ve toplumsal meseleler üzerine tartışmalar örgütlemekti. Yani bu kamusal mekânlarda, bir takım ortak

---

[14] NEP döneminde varolan farklı müzik türleri ve propaganda şarkılarının popülerlik nokta-i nazarından bir değerlendirmesi için bkz. (Rothstein, 1991: 279).

[15] 17 Temmuz tarihli Sol Askeri Kanat Politbüro Başından Telgraf, No. 3101, *The Russian Civil War Documents from the Soviet Archives*, s. 93.

meseleler kamunun meseleleri halini alıyordu. Bu tartışmalar ve özellikle tatillerde örgütlenen kulüp festivalleri Bolşeviklerin seferberlik amaçları için bulunmaz fırsatlardı (Gorzka, 1990: 50). En genel anlamda festivaller ya da festival havasında yapılan kitle gösterilerinde de bu kulüp ağları önemli işlevler görüyorlardı. Örneğin Sovyet tatillerinde yapılan gösteriler, tek sefere mahsus kitle sokak tiyatroları büyük görsel şölenlere dönüşüyor, binlerce insanı içine alıyordu (Geldern, 1993: 216-217).

Kentlerin büyük meydanlarında düzenlenen bu dev organizasyonlar toplumsal seferberlik pratiklerinin en bilinen somut örnekleriydi. Festivaller bu tip girişimlerin başında geliyordu. Festivaller, bayramlar ve kutlamalar sırasında Bolşevikler kendi ritüellerini, sembollerini ve sitillerini oluşturmuşlar ve bunların topluma yaygınlaştırılmasında çok başarılı olmuşlardır (Stites, 1990: 23). Bu tip simgesel öğelerin modern iktidarların kurumsallaşmasındaki önemi aşikârdır. Bu etkinliklerin başarısı devamlı düzenlenmeleri soncunu doğurmuştu. Geldern'in iddia ettiği gibi bu aktivitelerde yer almak kitleler için hem bir katılma hem de bir eğitim olanağı yaratıyordu. Öyle ki, seyredenle katılan arasındaki sınır bu gösterilerde çok incelmiş, bunları bir birinden ayırmak çoğu zaman adeta imkânsızlaşmıştı (Geldern, 1993: 32). Bolşevikler bu tip gösterileri devrim ateşini canlı tutan ve Lenin'in devrimin tarihsel olarak meşrulaştırılması ve kentli kitlelerle hızlı irtibata geçilmesi arzularını gerçekleştiren durumlar olarak görüyorlardı (Stites, 1990: 21). Orak ve çekiç, kızıl yıldız gibi semboller bu tip gösteri ve festivallerde yaygınlaşıp, popüler hale geldiler. Kullanımları bu andan sonra daha standart, resmi ve yaygın hale getirildi. Özellikle kendilerin köylü denizinin içinde sıkışmış olarak gören Bolşevikler kendileri ile kitleler arasında iletişim kurmak için bu tür sembollerin yardımıyla temiz bir başlangıç yapmak niyetindeydiler. Toplumun harekete geçirilmesi, meşruiyetlerinin kurulması başlıca amaçlarının arasında olması onları parti ve onun dünya görüşünü bu tür organizasyonların merkezine yerleştirmeye itmiştir (Stites, 1989: 85).[16] Ortodoksluğun ve onun da miras olarak içinde barındırdığı pagan öğelerin gündelik hayatın içinde ritüellerle yaşamakta olması Bolşeviklerin uğraştığı meselelerin başında gelmiştir. İnsanların dini isimlerin dışında isimler alması göreli olarak daha kolay iken doğum, evlilik ve cenaze merasimlerinde seküler ritüeller icat etme süreci Bolşevikler açısından hiç de kolay olmamıştır, çok farklı öneri ve deneyler ortaya çıkmıştır. Dünyevi yeni ritüeller rejimin sembol ve ideallerinden yeni bir gelenek icat etmeye çalışmış ancak bu erken dönemlerde daha çok kentlerle ve bilinçli işçilerle sınırlı kalmıştır (Stites, 1991b: 307).

Çok farklı örgütlülük biçimlerinin ve siyasi yapılanmaların var olduğu bu dönemde Bolşevikler kamusal alanda her siyasi teşkilat gibi hegemonya kurmaya çalışmışlardır. Ancak bu yukarıdan aşağıya ve mutlak biçimde kontrol altında tutulan bir "beyin yıkama" faaliyeti olarak gerçekleşmemiştir. Buradaki örneklerin de işaret ettiği gibi bu süreç içerisinde çok farklı aktörler ve kurumlar rol almıştır.

---

[16] Ayrıca parti ve ideolojisinin bu tür gösterilerdeki merkeziliğini teyit eden Geldern için bkz. (Geldern, 1993: 175-177).

Devrimci bir altüst oluşun yaşandığı bir dönemde kitlelerin gönüllü katılımları daha önceden öngörülemeyen sonuçlar üretmiştir. Yine bu kitle siyaseti pratikleri tek merkezden yönetilen propanda faaliyetleri olmaktan ziyade karmaşık bir dönemde el yordamıyla devam etmiş bir sürece işaret etmektedir. Bolşevikler sivil topluma hakim olmaktan daha çok bu politikalarla efkar-ı umumiyeyi etkileme çabasında olmuşlardır. Nitekim yukarıda adı geçen ve Revizyonist Okulun içinde sayılan araştırmacıların bir kısmı Sovyet rejimi ve toplumuna Totalitarizm Okulu içinde yer alan siyaset bilimciler ile benzer bir bakış açısına sahip olsalar da çok farklı bir tablo çizmek durumunda kalmışlardır.

III. Yeni Bir Kaynak Olarak Afişler[17]

Buraya kadar yazılanların temel iddiası 19. yüzyıldan itibaren Rusya'da kitle siyasetinin çok önemli temelleri olduğu ve geçen yüzyılın başında yeni kurulan bir rejimin bu kitle siyaseti temeli üzerinden nasıl bir toplumsal seferberlik girişiminde bulunduğudur. Genişleyen kamusal alanda bu yeni rejim kendi iktidarını, ideoloji ve meşruiyetini kitle siyaseti aracılığıyla tahkim etmeye çalışmış ve farklı toplumsal kesimleri ve siyasi grupları kendi politikaları çerçevesinde örgütlemeye çabalamıştır.

Kitle siyasetinin en önemli araçlarından biri de posterler, afişlerdir. İster iktidar sahibi grupların, isterse de ona karşı mücadele edenlerin, kendi seslerini ifade etmek, kamuoyuna duyurmak için yıllardır kullandıkları araçların başında gelmektedir posterler. Tarih yazımı için önemi ise bir kaynak olarak çok verimli bir kullanıma ola-nak sağlamasından kaynaklanmaktadır. Ancak afişler üzerine çalışmalar birçok ülke için yenidir.

Sovyet Rusya söz konusu olduğunda Bolşevik afişlerin göreli olarak ilgiye mazhar oldukları söylenebilir. Ancak Türkiye gibi birçok ülkenin tarihyazımında hala afişler birer kaynak olarak değerlendirilmemektedirler. Aslında bunun başlıca nedenleri arasında görsel objelerin bir kaynak olarak tarihçiler tarafından kifayetiyle kullanılmamış olması gelmektedir. Afiş benzeri karikatür, resim, fotoğraf, kartpostal gibi görsel malzeme ve objeler genellikle zenginleştirici ve örnekleyici unsurlar olarak kullanılmaktadırlar. Bazı yeni çalışmalar varsa da görsel malzemeler büyük oranda halen sanat tarihinin sınırlarına terk edilmiş durumdadır. Gaskell'in de belirttiği gibi onlarda semiyotik, kitle iletişimi, medya ve kültür çalışmalarının ortaya attığı sorularla çok az ilgilidirler (Gaskell, 1992: 190).[18]

[17] Bu bölümde kullanılan afişler ve referans numaraları aksi bir uyarı olmadıkça N.I. Baburina'nın Sovyet afişlerini derlediği katalog kitaba gönderme yapar (Baburina, 1985).

[18] Ancak Gaskell büyük ölçüde sanat tarihi üzerinde durmaktadır. Hâlbuki görsel objelerin değerlendirilmesi toplumdaki iktidarı, güç ilişkilerini ve bunların temsilini gözden kaçırmamalıdırlar.

Baburina'nın, SSCB Lenin Kütüphanesi'nde bulunan ve 1917 ile 1980 yılları arasında hazırlanan siyasi posterleri derlediği kitabının kapağı.

İmgelerin tarihyazımı için öneminin değerlendirildiği en önemli analizlerden birisi ise Peter Burke tarafından yapılmıştır. Çok farklı imgeleri, çok farklı perspektiflerden ele alan Burke'nin dikkat çektiği unsurlar arasında bizim için önemli olanlardan bir tanesi günümüze kalmış olan imgeleri yaratanların kendi gündemlerinin tarihçi tarafından gözden kaçırılmaması gerektiğidir (Burke, 2003: 101). Burke'nin sık sık tekrar ettiği uyarısı bu görsel malzemelerin kanıt olarak kullanılmasının dikkat gerektirdiğidir. Onun da belirttiği gibi bu görsel malzemelerin en verimli olacağı alan ve kullanılma biçimi taşıdıkları ayrıntılarda gizlidir. Bu eserlerin yansıttıkları zihniyet, mesaj bizi daha güvenilir sulara götürür. Bundan dolayı Burke'nin belirttiği gibi bu görsel malzemeler ne zamanlarının birer aynası olarak kabul edilmeli ne de yalnızca bir göstergeler manzumesi (Burke, 2003: 208). Bu çalışma posterlerin verimli bir kaynak olarak kullanımına ve kitle siyasetinin göstergesi olmasına ilişkin bir deneme niteliğindedir. Burada kullanılanlar daha çok

resmi siyasi afişlerdir. Bundan dolayı bunların baştan politik bir saik ile yapılmış olması onların hem değerlendirilmesini hem de kitle siyaseti çerçevesine yerleştirilmesini kolaylaştırmaktadır. Bu noktada politik posterler özellikle diğer sanat ürünleri yanında tarihçinin kullanımına daha müsaittir.

Afişler modern zamanlarda politikanın en önemli araçlarında birisi haline gelmiştir. Hem işçiler gibi muhalif güç ve örgütler tarafından hem de modern devletler tarafından çok sık kullanılmışlardır. Kamusal alanın politik alanın mekânı olarak genişlemesi ile birlikte afişler düşünce ve sloganların taşındığı en önemli araçlardır. Özellikle televizyon gibi görselliği hayatın her alanına taşıyan kitle iletişim araçlarının ortaya çıkmasından önce posterlerin görsel bir araç olarak kullanımı daha önemliydi. Bundan dolayı sivil toplumu kontrol etmek ve düzene sokmak için devletler sağlık, kamu düzeni, eğitim, spor, siyasi kampanyalar ile ilgili birçok afiş hazırlamıştır. Toplumsal hareketler de devletler gibi kendi afişleri ile kamuoyuna seslerini duyurmaya çalışmışlar. Kendi sembolleri ve dilleri bu önemli araç ile görünürlük kazanmıştır.

Afişlerin bir araç olarak kullanılmasının bir takım somut sebepleri de yok değildi. İlk olarak üretmesi kolay ve ucuzdu. Örneğin Bolşevik afişler çoğu zaman kıt kaynaklarla ve yirmi dört saatten az bir zaman içinde üretilmek zorunda kalıyordu. Bu şartlara en uygun iletişim araçlarından biri kuşkusuz afişlerdi. Özellikle İç Savaş sırasında 453 farklı kurum milyonlarca afişi dolaşıma sokmuş ve bu durum dönemin en önemli fenomenini yaratmıştır (White, 1998: 110). Bu yaygınlık istenilenden farklı tepkilere yol açabilmişse de posterler hemen hemen tüm temel politik konulara gönderme yapmada ve kampanyaların duyurulmasında gayet başarılı olmuştur. Bu döneme ait birçok anlatı afişlerin yaygınlığı ve devrimin ilk yıllarının festival havasına değinmeden geçememiştir (Clark, 2004: 105).[19]

Ancak elbette ki bu durum afişlerin yaygın kullanımı için yegâne sebep değildi. Afişler yeni bir araç olarak kelimelerin ve sözün dünyasını imajların dünyasıyla birleştiriyordu. Bu da sözün ve derdin gücünü yükseltiyor, onu kamusal bir mesele haline getiriyordu. Nüfusun önemli bir kısmının okuryazar olmadığı veya yarı-okuryazar olduğu bir toplumda afişler yeni fikirlerin kitlelere ulaşmasında çok önemli işlevler görmüşlerdir. Posterlerin mesajları aslında kelimelere ihtiyaç duymayacak bir şekilde düzenleniyordu. Üzerilerinde yer alan semboller, figürler ve mesajlar en genel düzeyde kamuoyu için açık ve anlaması kolaydı. Bundan dolayı Politik Eğitim Komiserliği'nin başkanı Nadezhda Krupskaya'nın "İşçiler genellikle görüntüler yoluyla düşünür, bundan dolayı işçi kitleleri söz konusu olduğunda sanatsal görüntüler en ikna edici olanlarıdır," demesi Bolşeviklerin ileri gelenlerinin bu konun ne kadar farkında olduğuna iyi bir kanıttır (Geldern, 1995: xii).

[19] Toby Clark bu canlı ortamı çok güzel resmetmiştir. Ancak Clark posterleri daha çok totalitarizmin ve manipülasyonun bir aracı olarak değerlendirerek analizini basite indirgemiştir.

Enternasyonalist Komunist Gençlik, ezilen bütün ülkelerin gençlerini saflarına katılmaya çağırıyor!

Her ne kadar afişlerin semiyotiğinin yorumlanması çok derinlikli ve çeşitli olabilecekse de herhangi bir üstün körü göz atış bile bize o döneme ve o dönemin zihniyetine dair birçok ipucu verebilir.[20]

Örneğin Sovyet posterlerine şöyle bir göz atmak dahi bazı genel özellikler üzerine fikir verebilir. Mesela, birçok afiş devrimin ve yeni komünist rejimin simgesi kızıl bayrakları, ilerlemenin ve müreffeh geleceğin simgeleri tüten uzun bacaları ile fabrikaları ve Modernitenin simgeleri olarak da trenler, elektrik direkleri ve kabloları ve modern köprüleri içinde barındırır. Bu tür olumlu olarak çizilen öğelerin yanı sıra, afişler taç, asa, imparatorluk arması, kalkan, para gibi eski rejimin sembollerini de muzaffer proletaryanın ayakları altında resmetmiştir.[21] Bolşevik afişlerde yer alan tüten baca ve fabrika resimleri abartılı denilebilecek sıklıkta kullanılmıştır. Her ne kadar bu imge Bolşeviklere has bir özellik olmasa da ve farklı ülkelerde yirminci yüzyılın başında karşılaşılsa da, Bolşevik afişlerdeki yaygınlık dikkat

[20] Bolşevik Posterler üzerine Bonnel ve White tarafından yapılmış iki önemli çalışma bu afişleri farklı noktalardan analiz etmişlerdir. Her iki yazar da Bolşevikler öncesi ikonografinin etkisi üzerinde durmuş daha sonra siyasi, toplumsal ve iktisadi şartlara atıfla bu afişleri işçi imgesi, kadın, ve liderler gibi özellikleri üzerinde durarak değerlendirmişlerdir. White aynı zamanda bu afişleri çizen Apsit, Moor, Deni ve Mayakovsky gibi figürleri de ayrı ayrı değerlendirmiştir (Bonnell, 1999) ve (White, 1998).

[21] Örneğin, Poster No. 3, N. Kochergin, Düşman Kapıda Ayağa Kalk ve Petrograd'ı Savun; Poster No. 10, Dimitry Moor, Kızıl Ordu İçin Gönüllü Yazıldın mı?; Poster No. 30, Anonim; Poster No. 37, Nikolai Kochergin, Düşman Kapıda! Kalk ve Petrograd'ı Savun; Poster No. 48, Pyotr Shukhmin, Komünist Partinin Bayrağı Altında Lenin'in Sosyalizm'e Giden Yolunda Yürüyoruz 1917-10 Yıl- 1927; Poster No. 46, Azim Azim-Zadeh, Yurttaşlar! Kendinizi Eğitin, Okuyun Yazın; Poster No. 49, Adolf Strakhov, Sen Şimdi Özgür Bir Kadınsın- Sosyalizmin İnşasına El Ver 1926.

çekicidir. Öyle ki proletarya devrimi, sanayi atılımı veya müreffeh gelecek ile doğrudan ilgili olmayan askere çağrı yapan, Lenin'in anısına çıkarılan afişlerde bile kullanılmıştır. Bir nevi Sovyet afişlerine fon oluşturmuştur.

İkinci olarak posterlerde sık sık yer alan bir diğer tema devrimci ve karşıdevrimci figürlerin karşıtlığıdır. Bu figürler bir birleriyle savaşan iki ucu sembolize ediyorlardı. Örneğin, Vikto Deni tarafından çizilen bir afiş çatışan proletarya ve burjuvaziyi birlikte resmetmiştir. Bu ikili karşıtlıkta, proleterler genellikle genç, atletik yapılı, yakışıklı ve güzel insanlar olarak yer alırken, burjuvazi ya da toprak ağası çirkin, şişman bir erkek olarak temsil edilmiştir. Hatta birçok afişte kapitalistler insanlıktan çıkmış mahlûklar olarak resmedilmişler, adeta insanlar (sosyalistler) ile insanlıktan çıkmışlar arasındaki bir karşıtlık çerçevesinde sunulmuşlardır. Yine eski yöneticiler genellikle lüks olarak tanımlanabilecek eşyalarla birlikte afişlerde yer alırken, devrimciler her zaman basit, sade insanlar olarak çizilmişlerdir.[22] Yine benzer bir şekilde işçilerin ve köylülerin yıkmakta olduğu kapitalizm, emperyalizm ve eski düzen bir canavar veya garip bir mahlûkat olarak resmedilmiştir.

Üçüncü olarak vurgu yapılan diğer bir konu da köylülerin ve işçi sınıfının birliğinin ve kardeşliğinin resmedilmesidir. Yine bu durumu tasvir eden en tipik enstantane elinde orak tutan bir köylü ile elinde bir çekiç tutan işçinin yeni rejimin

Ya Kapitalizmi Batır ya da O Seni Batırsın!

---

22 Poster No. 4, Viktor Deni, Ya Kapitalizmi Batır Ya da O Seni Batırsın; Poster No. 24, Boris Yetimov, Ukrayna'nın Yeni Sovyet Toprak Kanunu; Poster No. 26, Viktor Deni, Orak Çekicin her Fiskesi Düşmana Bir Fiskedir.

Doğu Sovyetinin Gençleri! Komsomol'un Kızıl Bayrağı Etrafında Birleş!

sloganını sembolize etmesidir: Proletarya ve Köylülerin Birliği.[23] Yuri Mikhailovich Bandi'nin afişi de bu öğelere bir örnek olacak şekilde yoldaşça el sıkışan işçi ve köylüyü orak, çekiç ve kızıl yıldız önünde resmetmiştir.[24] Boris Kustodiyev ise bir köylüye kitap ve bildiri veren bir kentliyi afişinin merkezine resmetmiştir. Köylü ve çocuğu yeni ideallerin ve düşüncelerin yayılması ile aydınlanmaktadırlar. Poster en altta Lenin'in kontekste uygun bir sözüne yer vermeyi de ihmal etmemiştir.[25] Sadece köylüler için üretilen afişler de mevcuttur. Bu afişlerde köylüler, zincirlerinden kurtulan işçiler gibi, bağlarından kurtulmaktadırlar.[26]

Diğer bir başka önemli unsur ise bu afişlerin bazılarının üzerinde yer alan Arap harfli yazılardır. Ya da onunla doğrudan ilgili olacak şekilde bir Rus tipinden farklı

---

[23] Poster No. 18, Alexander Apsit, İşçiler ve köylüler toprak ağalarını, aristokratları süpürürlerken, işçiler toprakların sürülmesine yardımcı olmaktadırlar. "Yaşasın İşçilerin ve Köylülerin Birliği."

[24] Poster No. 31, Yuri Mikhailovich Bandi, "Devrimimiz Yüz Yıl Sonra da Yaşamaya Devam Edecek".

[25] Poster No. 47, Boris Kustodiyev, "Kent ile Taşra arasındaki bağı kurmak işçi sınıfının en önemli görevlerinden biridir. V.I. Lenin."

[26] Poster No. 27, Amshei Nuremberg, "Köylüler! Arkanızı dönmek istemiyorsanız..."; Poster No. 24, Boris Yefimov, "Ukrayna Yeni Sovyet Toprak Kanunu". Bunun yanı sıra Bonnel de kitabında hem işçi hem de köylü kadının afişlerde ne şekilde yer aldığını tafsilatlı bir şekilde analiz etmiştir (Bonnell, 1999).

İşçiler ve köylüler toprak ağalarını, aristokratları süpürürlerken, işçiler toprakların sürülmesine yardımcı olmaktadırlar. "Yaşasın İşçilerin ve Köylülerin Birliği."

çekik gözlü insan suretlerinin posterlerde ortaya çıkmasıdır. Bunun sebebi kolaylıkla tahmin edilebileceği üzere Çarlık Rusyasından Sovyetlere miras kalan etnik çeşitliliktir.

Yukarıda da değinildiği üzere spor faaliyetlerinde ve özellikle Müslüman bölgelerde Bolşeviklerin yerel unsurları nasıl kendi mücadeleleri içerisine katmak istediklerine değinmiştik. Bundan dolayı karşımıza üzerinde Tatarca cümleler yazılı afişlerin çıkması bir tesadüfün eseri değildir. Bunlardan "Bütün Dünyanın İşçileri Birleşiniz" başlıklı bir tanesinde Bolşevik asker bir Tatara şöyle seslenir: "senin düşmanın yalan ve korkutmağla kardeşin olan bana karşı harbe gönderiyor. Sen onları dinleme... Hürriyet ve sulh-ı tam olsun dersen elinde olan tüfenk ve süngüyü benimle beraber düşmanına karşı çek."[27] Rusça'dan farklı dillerin kullanılması Tatarca ile de sınırlı değildir. Örneğin Kızıl Orduya gönüllü çağrısı yapan bir afiş muhtemelen Ukrayna'da Ukraynaca olarak basılmıştır.[28]

Bolşeviklerin yürüttükleri her türlü toplumsal, iktisadi ve askeri kampanya kendisini posterlerle görünür kılmış, söz standartlaşmaya başlayan imgelerle kitlelerin karşısına çıkmıştır. Okuma yazma kampanyası Bolşevikler gibi söze, fikre ve yazıya çok önem veren bir örgütlenme için çok önemli olmuş, hem okuma yazma kampanyasına dair hem de kitap ve yazıya dair birçok figür, resim ve imge afişlerde yerlerini almıştır. Karanlık, aydınlık, cehaletin pratik zararları, okumanın faydaları, kitabın yararları hem afişlerde hem de duvar gazetelerinde sıklıkla işlenmiştir.

[27] N. Kogout, "Bütün Dünyanın İşçileri Birleşiniz", (White, 1998: 102).
[28] Örneğin bkz. Poster No. 30, Anonim; Poster No. 40, Anonim, "Doğu Sovyetinin Gençleri! Komsomol'un Kızıl Bayrağı Etrafında Birleş"; No. 11, Anonim, "Kızıl Süvariye Gönüllü Yazıl".

Kitaplar kah bir işçinin gözündeki bağları çözmüş, kah zincirleri kopartmıştır. Bir yandan kitlelere rehber olmuş, diğer yandan gündelik hayatı kolaylaştırmıştır.[29]

Uzun lafın kısası, bu Sovyet afişleri Lenin gibi kişiliklerin dışında kahraman figürler olarak kitleleri merkeze yerleştirmişlerdir. Kitleler ve onları temsil eden insan figürleri afişlerin ana konularını ve aktörlerini temsil etmektedirler. Devrimin sahibi kitleler olayların gerçek özneleri olarak resmedilmişlerdir. Bu arada kitlelerden gelen tepkiler de afişlerin şekillenmesinde etkili olmuştur. Özellikle avangardistlerin ve fütüristlerin çizimleri hem kitleler hem de Bolşeviklerin tepkilerini çekmiş, afişler üzerine çok yönlü tartışmalar yürütülmüştür. Bu tartışma ve etkileşimler de bu yazı perspektifinden ancak siyasi posterlerin kitle siyaseti açısından önemine işaret eder.

Böylece Bolşeviklerin Ekim Devrimi'nden sonra kitle siyasetinin farklı araçlarından kifayetiyle yararlandıkları ve tiyatrodan sinemaya, gazetelerden bildirilere, şarkılardan gösterilere ve festivallere, spor faaliyetlerinden kampanyalara toplumsal bir seferberlik yaratabilmek için çalıştıklarını görüyoruz. Siyasi Afişler kitlelerin Bolşeviklerin mesajlarına ve söylemlerine en özlü biçimde ve görsel olarak şahit oldukları malzemelerdi. Dönemin entelektüel ortamı ve çok çeşitli olan siyasal kültürel akımlar dolayısıyla bu siyasi afişler zaman zaman sanatsal yaratı boyutlarını alıyorlardı. Bu anlamıyla basit propaganda ürünleri değil aynı zamanda zamanın entelektüel ve sanatçılarının içinde coşkuyla rol aldıkları üretim süreçleriydi. Bundan dolayı siyasi afişler hem yüksek siyasetin toplumdan kopuk bir olgu olmadığını hem de semboller, ritüeller, ve söylem dünyası gibi daha çok kültürel çalışmalara terk edilmiş kültürel formların siyaset çalışmaları için de önemli olduğunu göstermektedir. Bu nitelikleriyle siyasi afişler tarihçiler için adeta çok kıymetli bilgiler ihtiva eden madenlerdir. İçinde çok faklı okumalara açık bir zenginliği barındırmaktadırlar. Bu makale, Bolşeviklerin siyasi afişlerini yazının başında özetlenen kitle siyaseti bağlamına oturtmaya ve döneme ilişkin bir tarihsel kaynak olarak ele almaya çalışmıştır. Ancak burada ele alınanlar ve başka ülkelerdeki muadilleri siyaset dışında da o topluma ve üretildikleri döneme ilişkin bir şeyler söylemek için kütüphanelerde tarihçileri ve sosyal bilimcileri bekliyor.

Kaynakça

Yayınlanmış Belgeler ve Afiş Katalogu

Baburina, N.I. (1985) *The Soviet Political Poster 1917-1980: From the USSR Lenin Library Collection*, Penguin, London.

Butt, V.P. ve A.B. Murphy, N.A. Myshov and G.R. Swain (der.), (1996) *The Russian Civil War Documents from the Soviet Archives*, Macmillan Press, London.

[29] Poster No. 29, A.A. Radakov, "Cahil İnsan Kördür"; Poster No. 46, Azim Azim-Zadeh, "Yurttaşlar! Kendinizi Eğitin, Okuyun Yazın"; Poster No. 47, B. Kustodiyev, "Şehirle Taşra Arasındaki Bağı Kurmak İşçi Sınıfının En Önemli Görevidir"; A.A. Radakov, "Bilgi Kölelik Zincirlerini Kıracaktır", White, s. 104; S.I. Ivanov, "Bir Kitap Kamusal Olarak Konuşan Bir Kişiden Başka Bir şey Değildir", White, s. 105; Poster No. 42, Yelizaveta Kruglikova, "Ah Anne Keşke Okuma Yazma Bilseydin Bana Yardım Ederdin!"

İkinci El Kaynaklar

Abbott, John (2000) "The Village Goes Public: Peasents and Press in Nineteenth-Century Altbayern," Frank Trentmann (der.), *Paradoxes of Civil Society, New Perspectives on Modern German and British History*, Berghahn Books, New York.

Akın, Yiğit (2008)."Totalitaryen Paradigma'dan Post-Revizyonizme: Sovyet Rusya Tarihçiliğinde Yeni Gelişmeler," *Praksis*, No. 18, s. 61-93.

Bonnell, Victoria E. (1999) *Iconography of Power Soviet Political Posters under Lenin and Stalin*, University of California Press, Los Angeles.

Burke, Peter (2003). *Afişten Heykele Minyatürden Fotoğrafa Tarihin Görgü Tanıkları*, Kitap Yayınevi, İstanbul.

Carter, Huntly (1970) *The New Theatre and Cinema of Soviet Russia*, Arno, New York.

Clark, Toby (2004) *Sanat ve Propaganda Kitle Kültürü Çağında Politik İmge*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Clowes, Edith W. ve Samuel D. Kassow ve James L. West der. (1991) *Between Tsar and People, Educated Society and the Quest for Public Identity in Late Imperial Russia,* Princeton University Press, Princeton.

Çetinkaya, Y. Doğan (2010a) "1908 Devrimi ve Toplumsal Seferberlik," Ferdan Ergut (der.) *II. Meşrutiyet'i Yeniden Düşünmek*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

--- (2010b) "Muslim Merchants and Working-Class in Action: Nationalism, Social Mobilization and Boycott Movement in the Ottoman Empire 1908-1914," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Leiden Üniversitesi, Leiden.

--- (2008a) "Tarih ve Kuram Arasında Toplumsal Hareketler," Y. Doğan Çetinkaya (der.) *Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 15-61.

--- (2008b) "1908 Devrimi'nde Kamusal Alan ve Kitle Siyasetinde Dönüşüm", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 38: 125-140.

--- (2004) *1908 Osmanlı Boykotu Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Edmunds, Neil (2000) *The Soviet Proletarian Music*, Peter Lang, Oxford.

Eley, Geof (1999) "Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century," Craig Calhoun (der.) *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge.

Gaskell, Ivan (1992) "History of Images," (der.) Burke, Peter *New Perspectives on Historical Writing*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania.

Geldern, James von (1995) "Introduction," (der.) Geldern, James von ve Richard Stites, *Mass Culture in Soviet Russia: Tales, Poems, Songs, Movies, Plays and Folklore 1917-1953*, Indiana University Press, Bloomington.

--- (1993) *Bolsheviks Festivals 1917-1920*, University of California Press, Los Angeles.

Gillespie, David (2000) *Early Soviet Cinema, Innovation, Ideology and Propaganda*, Wallflower, London.

Gorzka, Gabriele (1990) "Proletarian Culture in Practice: Worker's Clubs 1917-1921," (der.) Stron, John W. *Essays on Revolutionary Culture and Stalinism*, Slavica Publishers, Ohio.

Hobsbawm, Eric (1987) *Age of Empire 1875-1914*, Pantheon, New York.

Kenez, Peter (1985) *The Birth of Propaganda State, Soviet Methods of Mobilization 1917-1929*, Cambridge University Press, Cambridge.

Leach, Robert (2000) "Revolutionary Theatre 1917-1930," (der.) Leach, Robert ve Victor Borovsky, *A History of Russian Theatre*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lenin, V.I. (1990) *Ne Yapmalı?* Sol Yayınları, Ankara.

Lewin, Moshe (1995) "The Social Background of Stalinism," *The Making of the Soviet System*, The New Press, New York.

Metinsoy, Murat (2008). ""Blat, Stalin'den Büyüktür"": Erken Dönem Sovyet Sosyal Tarihçiliğinde Revizyonizm," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, No. 7, s. 181-244.

Ortega Y Gasset, José (1960) *The Revolt of the Masses*, Norton, New York.

Pipes, Richard (1990) *The Russian Revolution*, Alfred A. Knopf, New York.

Riordan, James (1991) *Sport, Politics, and Communism*, Manchester Univeristy Press, Manchester.

--- (1979) *Sport in Soviet Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

Robin, Régine (1991) "Popular Literature of the 1920's Russian Peasants as Readers", Fitzpatrick, Sheila ve Alexander Rabinowitch ve Richard Stites (der.) *Russia in the Era of NEP*, Indiana University Press, Bloomington.

Rothstein, Robert A. (1991) "Popular Song in the NEP Era," (der.) Fitzpatrick, Sheila ve Alexander Rabinowitch ve Richard Stites *Russia in the Era of NEP*, Indiana University Press, Bloomington.

Rudnitsky, Konstantin (1988) *Russian and Soviet Theater 1905-1932*, Harry N. Abrams, New York.

Seçkin Çetinkaya, Bilge (2008a) "1908 Devrimi'nde Politik Tiyatro ve *Besa* Oyunu," *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 38.

--- (2008b) "Ezilenlerin Şenliğinde Sahne Almak: Toplumsal Hareketler ve Tiyatro," (der.) Y. Doğan Çetinkaya, *Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 471–504.

--- (2007) *Staging the Revolution: The Theatre of the Revolution in the Ottoman Empire 1908-1909*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü, İstanbul.

Service, Robert (1992) "The Bolsheviks on Political Campaign in 1917: A Case Study of the War Question," (der.) Edith Rogovin Frankel, Jonathan Frankel, Baruch Knei-Paz, *Revolution in Russia Reassessments of 1917*, Cambridge University Pres, Cambridge.

Stites, Richard (1991)"Bolshevik Ritual Building in the 1920's," (der.) Fitzpatrick, Sheila ve Alexander Rabinowitch ve Richard Stites *Russia in the Era of NEP*, Indiana University Press, Bloomington.

--- (1990) "Festivals and Revolution: The Role of Public Spectacle in Russia 1917-1918," (der.) Strong, John W. *Essays on Revolutionary Culture and Stalinism*, Slavica Publishers, Ohio.

--- (1989) *Revolutionary Dreams*, Oxford University Press, Oxford.

Trentmann, Frank (2000) "Introduction: Paradoxes of Civil Society," Frank Trentmann (der.), *Paradoxes of Civil Society, New Perspectives on Modern German and British History*, Berghahn Books, New York.

White, Stephen (1998) *The Bolshevik Poster*, Yale University Press, New Haven.

Wood, Ellen Meiksins (1995) "Civil Society and the Politics of Identity", *Democracy Against Capitalism*, Cambridge University Pres, Cambridge.

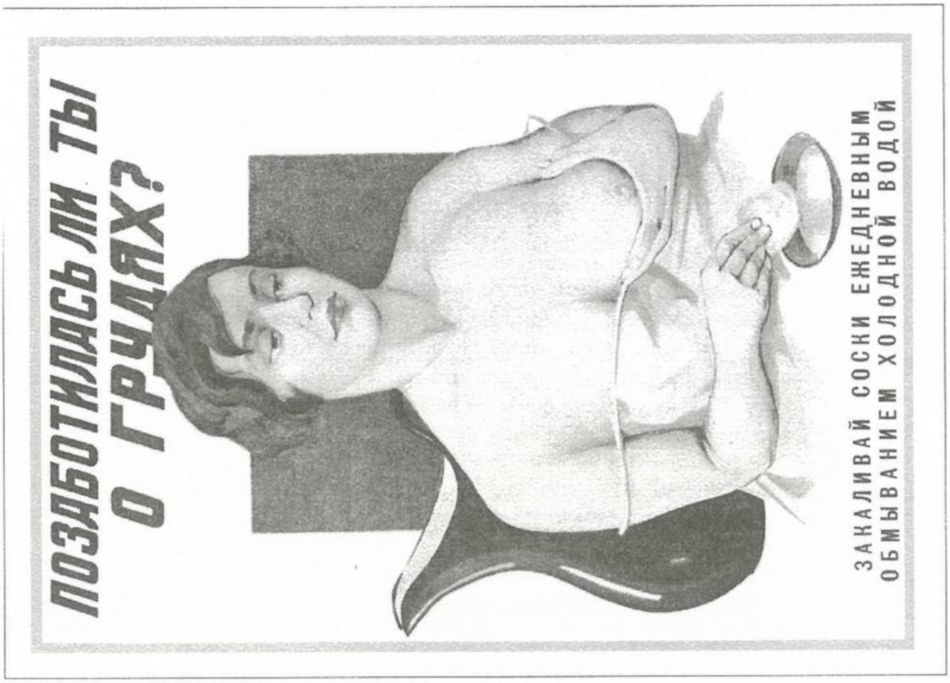
Özet: Sovyet tarihyazımında bir zamanlar hegemonik olan Totaliteryen Paradigma'nın iddialarının aksine Erken Dönem Sovyet toplumunda Bolşeviklerin her şeye hâkim bir iktidarlarından bahsetmek mümkün değildir. Bolşeviklerin özellikle erken dönemlerde iktidarlarını çıplak şiddet ile ve sadece devletin inşasına odaklanarak sağladıkları bir efsaneden ibarettir. Her politik grup gibi onlar da iktidarlarını sağlamlaştırmak için halkın rızasını almak zorundaydılar. Bundan dolayı çok faklı kitle siyaseti örüntülerini devreye sokarak toplumun seferberliğini gözeten politikalar üretmişlerdir. İktidarlarını pekiştirmek, topluma daha fazla nüfuz etmek, devam eden askerî ve iktisadi savaşı sürdürebilmek ve tahayyüllerindeki toplumu inşa edebilmek için meşruiyetlerine halel getirmemeleri gerekmekteydi. Bundan dolayı gazetelerden bildirilere, tiyatrodan sinemaya, müzikten siyasal kampanyalara, festivallerden spora, her türlü kitle siyaseti araçlarına başvurmuşlardı. Bolşeviklerin kitle siyaseti pratikleri bu sürecin tek elden, merkezî olarak örgütlenmiş ve kamusal alanı tek tipleştiren bir süreç olmadığına işaret etmektedir. Bu araçlardan biri de devrim sırasında ve sonrasında milyonlarca basılan siyasal afişlerdir. Bunlar tarihçi açısından çok kıymetli bilgiler ihtiva eden madenlerdir. Bu görsel malzeme hem yeni rejimin zihniyetini anlamak hem de Bolşeviklerin söylemlerinin nasıl tasvir edildiğini, somut

olarak nasıl bir görünüme büründüğünü göstermesi açısından tarihçiler için paha biçilmez kaynaklardır.
Anahtar Sözcükler: Kitle Siyaseti, Toplumsal Seferberlik, Tarihyazımında Kaynaklar, Afişler, Bolşevikler, Erken Dönem Sovyet Tarihi, Siyaset ve Kültür

Mass Politics and Political Posters: The Case of Bolsheviks

Abstract: Contrary to the assertions and theoretical assumptions of the Totalitarian School which was erstwhile hegemonic in Soviet historiography, Bolsheviks did not have an omnipotent power in the early Soviet society. It is only a myth that the power of the Bolsheviks was based only on coercion and concentrated merely on the construction of state institutions. As other political groups, they also tried to obtain the consent of ordinary people. To this end, Bolsheviks recruited various means of mass politics in order to procure the mobilization of the society, since they needed legitimacy to reinforce and consolidate their power, to control the society efficiently, to continue the military and economic war and to build up a society of their own imagination. Bolsheviks tried to make use of all kinds of instruments of mass politics such as press, pamphlets, theatre, cinema, music, campaigns, spectacles, festivals, sport activities etc. Political posters were such illustrative means and medium of mass politics and social mobilization. Millions of them were printed and circulated all over the country. These illustrative sources are a valuable mine for historians to dig out precious information about the mentality of the new regime. They also provide hints on how Bolsheviks depicted their political discourse on the walls.
Keywords: Mass Politics, Social Mobilization, Sources of Historiography, Political Posters, Bolsheviks and Early Soviet History, Politics and Culture

ЕСЛИ КНИГ
ЧИТАТЬ
НЕ
БУДЕШ
СКОРО ГРАМОТУ
ЗАБУДЕШЬ


ПОЗАБОТИЛАСЬ ЛИ ТЫ
О ГРУДЯХ?
ЗАКАЛИВАЙ СОСКИ ЕЖЕДНЕВНЫМ
ОБМЫВАНИЕМ ХОЛОДНОЙ ВОДОЙ

Gözlerinden Öperim...

Mektebden en samimî çiftçi selâmları

Oktay ÖZEL
Mehtap YÜKSEL

Kardaşım;

Bunca senelerden beri hayal itdiğim emelime nâil olmağla ektiğim altun başaklı ekini biçiyorum. Dimek, mütehassiri olduğum hayâta, muhîte kavuşdum. Oh!.. Ne büyük bahtiyârı[m]. Alâaddin de girdi. İlk vazîfesi mektebimizin latîf parkını süpürmek olmuşdur. Parkın nizâmını kat'iyyet idenler içün ne büyük bir eser-i tesâdüf...

Ben çapa ameliyâtı ile meşgûlüm. Size ve beni soran arkadaşlarıma en samîmî çiftçi selâmları. Burada pek âsude ve yegâne bir muhîtde yaşıyoruz. Bizi unutmak istemiyorsanız siz gelin. İstanbul'da en çok mevzubahs itdiğimiz mesâilden bizi haberdâr it. Burada umumî bir sükûnet ve sâdegî var...

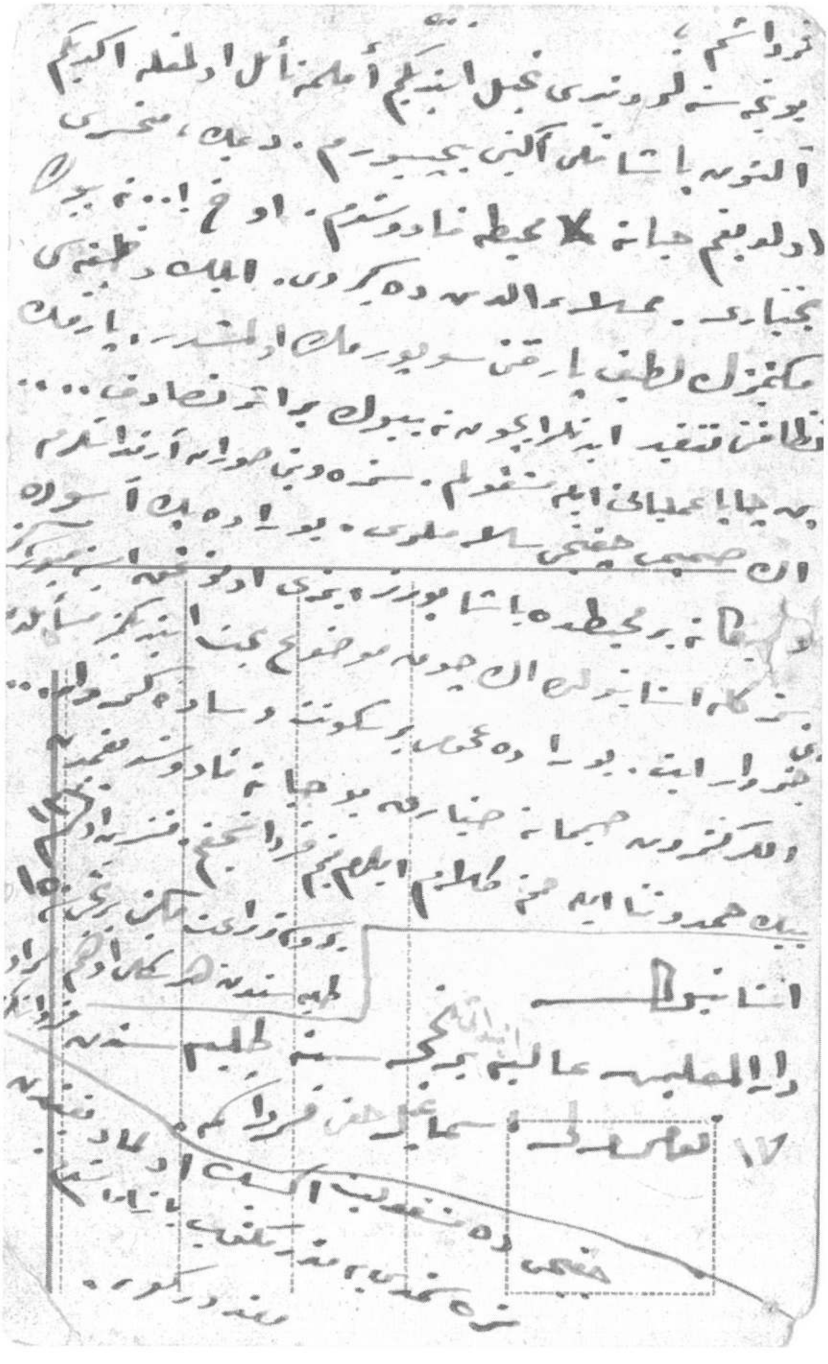
Ellerinizden samîmâne sıkarak bu hayâta kavuşduğumdan büyük hamd ü senâ ile hatm-i kelâm eylerim benim kardaşcığım.

5 Haziran 1330 [18 Haziran 1914].

Bursa Zirâat Mektebi birinci sene talebesinden Hersekli Edhem Murad kardaşınız.

İstanbul Dârü'l-muallimîn-i Âliyye ibtidâî birinci sene talebesinden 17 numerolu İsmail Hakkı kardaşımıza.

[ek kısım] *Çiftçide meşgûliyet eksik olmadığından size şimdiye kadar mektûb yazamamışdım. Mazûr gör.*

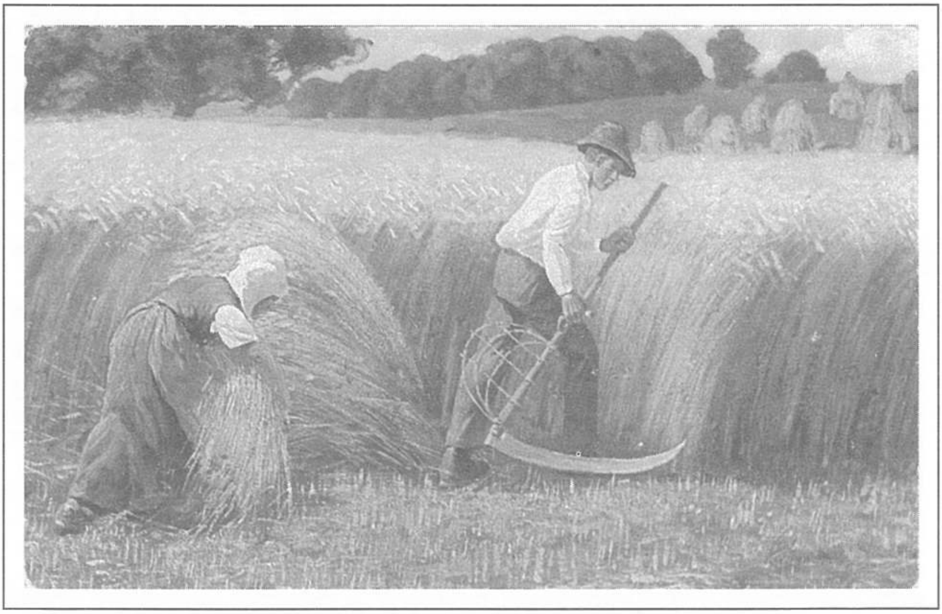


Ahmet Yüksel koleksiyonu; Sanat Kitabevi - Ankara

Milâdi 18 Haziran 1914 tarihli bu kartpostalı yollayan Bursa Ziraat Ameliyat Mektebi birinci sınıf talebesi Hersekli Edhem Murad ile kartpostalın yollandığı İstanbul'daki Yüksek Muallim Mektebi'nin birinci sınıfındaki "kardaşı" İsmail Hakkı belli ki çocukluk arkadaşıydılar. Her ikisi de Rüşdiye veya İdadi'yi aynı yıl bitirip hayallerindeki okullarda okumak üzere memleketlerinden ayrılmışlardı. Birinin yolu kadim başkent Bursa'ya, diğerininki ise hâlihazırdaki payitahta, İstanbul'a düşmüştü. Kartpostalın yollandığı tarihe bakılırsa, her ikisi de ilk yıllarını heyecan içinde tamamlamak üzereydiler.

Muallim mektebine giren İsmail Hakkı da muhtemelen çiftçi kökenliydi, ama eğitimini aldığı meslekle birlikte bundan sonraki hayatı muhtemelen farklı bir kulvarda devam edecekti. Arkadaşı Edhem Murad ise belli ki "çiftçi gelip çiftçi gidecek"ti, bu işin mektebini okumasına rağmen. En azından mektepteki birinci yılındaki hisleri bu yöndeydi. Ancak bundan gocunmadığı, arkadaşının okuluna kıyasla kendi okulundan ve konumundan hayıflanmadığı anlaşılıyor.

Aksine Edhem Murad, Bursa Ziraat Ameliyat Mektebi'nde çok mutludur. Belli ki mektepteki öğrenciliğini geçici bir eğitim dönemi olarak değil, başlı başına hayalini kurduğu bir "hayat" ve okul ortamını da "muhit" olarak görmektedir. Onun için mesele okuyarak "çiftçilikten kurtulmak" değil, yine en iyi bildiği dünyada kalarak ama kendini geliştirerek yaşamak, belki de o dünya içinde kendisine yeni bir konum aramaktır. Öte yandan geçmişi hâlâ o kadar yakın ve sıcaktır ki, arkadaşlarına selâmını da "çiftçi selâmı" olarak yollamaktadır. Tabii burada kullandığı "çiftçi" belki de onun için sıradan köylülükten farklı, daha ileri bir konumu ifade ediyor da olabilir. Bu okulu ve eğitimi "bunca senelerden beri hayal ettiği"ni yine kendisinden öğreniyoruz.



Bursa Ziraat Ameliyat Mektebi (1894)
Etrafındaki ağaçların güdüklüğüne ve arazinin çıplaklığına bakılırsa bu fotoğraf mektebin ilk kurulduğu yıllara ait olsa gerektir.

İsmail Hakkı ile ortak arkadaşları olduğu anlaşılan ve okula muhtemelen aynı zamanda başlayan Alaaddin, okulun "latîf" parkını süpürmekten, kendisi de "çapa ameliyatı" ile meşgul olmaktan hayli bahtiyar görünüyorlar. Mutluluklarını dile getirirken kullandığı dil dahi hâlâ epeyce pastoraldir Edhem Murad'ın. Okul hayali gerçekleştiğinde, o zamana kadar "ektiği altun başaklı ekini biçmiş" saymaktadır kendisini. Belli ki içinden geldiği hayat koşullarıyla mütenâsip hayalleri de mütevazıdır. Daha 1940'ların Eğitim Enstitülerine çok zaman vardır. Ama Edhem Murad o günlerin ortamında yaşasaydı, muhtemelen aynı mutluluğu kendini Hasanoğlan'da bulduğunda tadacak hevesli, zeki bir Anadolu çocuğu olarak karşımıza çıkacaktı.

Bursa'daki okulunda belli ki ameli yani uygulamalı bir eğitim görmekteydiler. İlk yıllarında esasen yine toprağı eşelemekle, çapalamakla meşgul oldukları anlaşılıyor. Elbette toprağı başka özellikleriyle tanımayı da içeriyordu eğitim, sadece çiftçi gözü ile değil, "fenni" bir gözle de bakmayı öğrenecekti toprağa burada. Belki de "çömez" sistemi burada da vâkiydi, üst sınıf ağabeyleri hammaliye işlerini "ibtidaî" öğrencisi tıfıllara yaptırıyorlardı. Ama olsun... Edhem Murad ve arkadaşı Alaaddin yine de çok mutlu görünüyorlar, kartpostala yansıyan dil ve duyguya bakılırsa.

Öte yandan, bütün günlerinin böyle geçtiğini de düşünmemek gerek elbette. Muhtemelen pratik dersleri fenni usulleri, kimi modern malzeme kullanımını içermekteydi. Kendilerini "iş" ortamında eğiterek, toprakla kurulabilecek başka türden ilişkileri deneysel bir hevesle kimi yeni teknik ve metotlarla tecrübe etmekteydiler. Mektepte okutulan dersler arasında diğer benzer okullarda okutul-

duğunu bildiğimiz, ilm-i hesap, usûl-i hendese ve hikmet gibi "yüksek teorik" konular da var mıydı bilemiyoruz. Ama Hersekli Edhem Murad'ın bu mektepte esasen ilm-i nebâtât, terkib-i arazi, ilm-i ziraat, hayvancılık ve bahçıvanlık gibi dersler okuduğu kesindi.

21 Mart 1891'de "Hüdavendigâr Hamidiye Ziraat Ameliyat Mektebi" adıyla kurulduğunu öğrendiğimiz bu mektebe, kurucusu Sultan İkinci Abdülhamid'in çok önem verdiğini yazıyor araştırmalar. Hatta bu okula Mudanya üzerinden bir gemi dolusu damızlık hayvan ve malzeme yolladığı da belirtiliyor. Devran değiştiğinde, 20. yüzyılın başlarında iktidarı devralan Jön Türkler Abdülhamid'e göre daha gözü kara pozitivisttiler; ilim ve fünuna inançları epeyce gelişkindi. Elbette ki mektepleri de bu doğrultuda yeniden elden geçirmekte, islah etmekte ya da radikal bir şekilde yeniden kurmaktaydılar. Bu minval üzre, 10 Şubat 1912 tarihli "Tedrisat-ı Ziraiye Nizamnâmesi" ile ziraat eğitimi ve mektepleri de dört kademeli bir yapıya kavuşturulduğunda, taşrada birçok şehirdeki "Ziraat Ameliyat Mektepleri" lise düzeyinde örgütlenmiş ve "çiftlik kahyası" yetiştirmek üzere programlanmıştı. Buradan anlıyoruz ki Edhem Murad'ın aldığı eğitimle gidebileceği yolun sonu yine bir çiftlikte kahyalıkla sona erecekti.

"Brusa'da Ziraat Ameliyat Mektebi" (1900'lü yılların başı)
Belki tam da Edhem Murad ile arkadaşı Alaaddin'in okuduğu yıllardan. Ağaçlar büyümüş ve etrafında çoktan bir bahçe ve park oluşmuş. Alaaddin belki de bu parkı süpürmekte, Edhem Murad da hemen ilerideki arazide çapa ameliyatı yapmaktaydı. Okuduğumuz kartpostalı belki de bu bahçede, parkta veya okulun hemen arkasındaki yatakhanede kaleme almıştı. Belki de sağdaki öğrenci Edhem'dir?

Kartpostalın tarihi 1914 Haziran'ını gösterdiğine göre, okul bu program üzere eğitimine devam ediyordu Edhem Murad'ın ve arkadaşı Alaaddin'in birinci sınıfa başladıkları yıl. Yatılı okuduğu bu mektepten o yaz tatili için belki memleketine geri döndü Edhem. Belki de çok sevdiği okulunda kalmayı tercih etti. Ama Osmanlı İmparatorluğu'nu bekleyen kötü kader mektebin de kaderini belirleyecekti çok geçmeden. Çok sevdiği okulu kapanacaktı Birinci Dünya Savaşı boyunca. Bu hengâmede Edhem'in payına ise muhtemelen o yazın Ağustos'unda başlayacak savaş seferberliği kapsamında, bütün akranları gibi silah altına alınmak düşecekti.

Yani ikinci sınıfı göremeyecekti Edhem ve arkadaşı Alaaddin. İlk yılın bu kartpostala yansıyan coşkusu, bahtiyarlığı ve mutluluğu belki tam da bu noktada son bulacaktı onlar için. Belki de Hersekli Edhem Murad'dan geride kalan son iz bu kartpostal olacaktı. Memleketlisi, arkadaşı, kardaşı İsmail Hakkı'ya yolladığı bu kartla birlikte, gelecek hayalleri de asla gerçekleşmeyecek şekilde ellerinin arasından uçup gidecekti.

Dolayısıyla ey okuyucu, yukarıdaki kartpostal Osmanlı dünyasının kimbilir hangi ücra köşesinden kalkıp Devlet-i Aliyye'nin ilk payitahtında Ziraat Mektebi'nde okumaya gelen Hersekli Edhem Murad adlı bir orta mektep çocuğunun mektep hayatının daha ilk yılında yaşadığı ve küçük şeylerden ürettiği büyük mutluluğun şahididir. Bir köylü çocuğun mütevâzı dünyasına açılan pencere âdeta. O şahitlik o pencereden şimdi bir sahaf dükkânında bize konuşmakta.

Eğer savaştan sağ çıktıysa ve eğer sonradan tekrar açılıp Bursa Ziraat Meslek Lisesi adıyla bugüne kadar gelen mektebine geri dönebildiyse, Edhem Murad belki de en nihayetinde artık 30'lu yaşlarında memleketine (her neresiyse artık) yine bir "çiftlik kahyası" olarak dönmüştür muhtemelen. Savaş sonrasının yetişmiş insan kıtlığında kim bilir belki de döneminin en yüksek seviyeli Ziraat Mıntıka Mektepleri mezunlarının icra edebileceği büyük çiftlikleri yönetecek fen memuru dahi olmuştur. Onun kartpostala yansıyan iyimserliğinin dilinden konuşacak olursak, kim bilir belki de ziraat mekteplerinin birine hoca bile oluvermiştir.

Diğer bütün ihtimaller okuyanın muhayyilesinde saklı.

Kaynakça

Bursa Ziraat Ameliyat Mektebi'ne ve genel olarak Ziraat mekteplerine dair bilgiler Sevtap Kadıoğlu, "Osmanlı Döneminde Türkiye'de Ziraat Okulları Üzerine Notlar ve 'Tedrisatı Ziraiye Nizamnamesi'", *Kutadgubilig*, 8 (2005), s. 239-257 ve fotoğraflar *Bursa'nın Köklü Eğitim Kurumları - Bursa Ziraat Mektebi*, Bursabüyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa, 2000'den alınmıştır.

Fransız Şarkiyatçı C. Huart Anadolu Yollarında Neler Yedi?

M. Bülent VARLIK*

Clément Imbault-Huart 1854 yılında Paris'te doğdu. Gençliğinde Arapça öğrendi; genç yaşta Şam'daki Fransız konsolosluğunda görev aldı. Ardından 20 yıl boyunca İstanbul'da tercüman ve konsolos olarak çalıştı. Türkiye'den ayrıldıktan sonra Paris'te öğretim üyeliği yaptı. 1927'de vefat etti.

Türkiye'de bulunduğu süre içinde Anadolu'nun çeşitli yörelerini gezdi. 1891 Mayıs ortasında İstanbul'dan yola çıkan Huart önce gemi ile Mudanya'ya, oradan atlı araba ile Bursa'ya gitti. Daha sonra at sırtında yola devam etti, Bilecik, Söğüt, İnönü, Eskişehir, Kütahya, Çavdarhisar, Afyon, Çay ve Akşehir yoluyla Konya'ya ulaştı. Çok kısa bir süre Konya'da kalan Huart, dönüş yolunda Dinar'a kadar araba ile seyahat etti, oradan İzmir'e kadar olan yolu da trenle tamamladı. Arkadaşı Albert Helbig[1] ile yola koyulan seyyah, bu gezisi ile ilgili notlarını 1897'de yayınladı. Huart, gezi notlarında zaman zaman Anadolu mutfağı ve yollarında yedikleri ile ilgili bilgiler de verdi[2].

* * *

Sabah Kahvaltısı: Huart ve ekibi, Çavdarhisar'a doğru giderken korkunç bir yağmura yakalanır, ortalık durulduğunda "ıssız bir çeşme başında, Kütahya'dan ge-

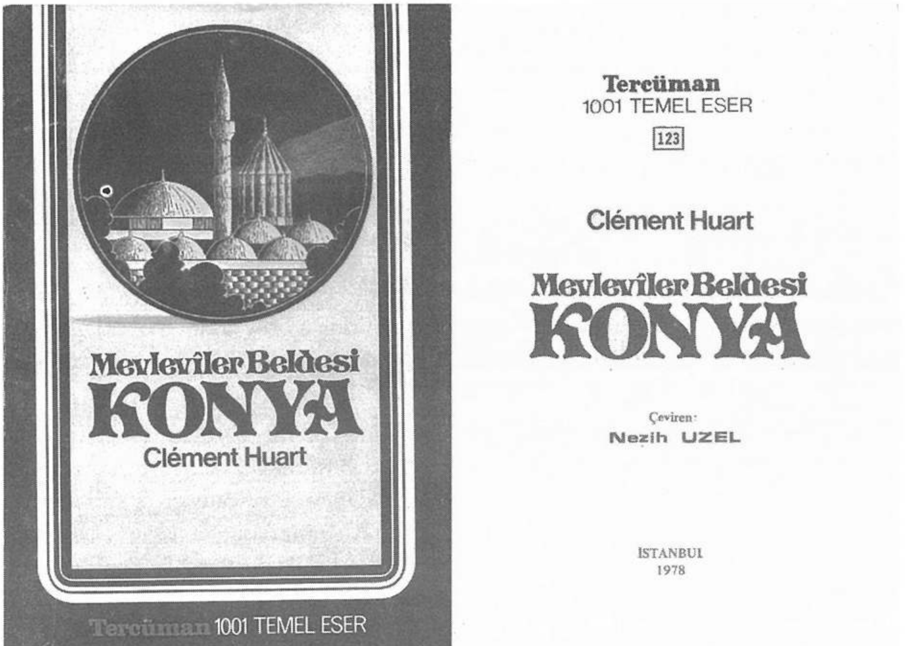
* İktisatçı, mbvarlik@gmail.com

1 Albert Helbig, 1895'de tamamlanan ve günümüzde Doğan Apartmanı olarak tanınan yapıya bir dönem adını veren Belçika kökenli bir banker ailesine mensuptur. Bkz: C. Meyer-Schlichtermann; *Prusya Elçiliği'nden Doğan Apartmanı'na / İstanbul-Beyoğlu'ndaki Bir Binayla Arsanın 130 Yıllık Tarihi*, İstanbul Kitaplığı Yayınları, İstanbul-1992, s: 37.

2 Bu çalışmada Clément Huart; *Mevleviler Beldesi Konya*, (çev: Nezih Uzel), Tercüman 1001 Eser, No: 123, İstanbul-1978, s: 160 adlı eser kullanılmıştır.

tirdikleri lop yumurta ve soğuk et ile kahvaltı yaparlar (s: 54). Akşehir'e doğru giderken konakladıkları İshaklı'da köylüler gezginlere kahvaltı hazırlar:

> Gözünüzün önüne getirin, toprak zeminin örttüğü bir teras, şehrin tek sokağına bakıyor. Her taraftan gelecek rüzgarlara açık. Bir kerevetin üzerinde birkaç yastık, ortada iki ayaklığın üzerine yerleştirilmiş yuvarlak bir tahta, tahtanın ortasında iki üç kalaylı bakır çanak. Üzerleri kapakla örtülmüş, her çanağın içinde kabukları ayrılmış ekmek içi ıslağı, yanında birer boynuz kaşık. Ve bu acaip sofranın etrafında garip bir kalabalık. Yolcular, zaptiyeler, seyisler, köyün ileri gelenleri... Kendi kendisini davet etmiş insanlar. Tabii çorba ve yumurta unutulmamış. İşte İshaklı köyünün nefis yemek daveti... (s: 77)



Öğle Yemeği: Yenişehir/Bursa'da muhtemelen öğle vakti bir Ermeni tüccarın evine misafir olur ve "sıcak bir Türk yemeği" yerler (s: 23)[3]. Bilecik'e doğru giderken muhtemelen yine öğle vakti bir jandarma karakoluna kısa bir süre için misafir olurlar ve orada "lop yumurta" yerler (s: 25). Biraz daha ileride İnönü'ye ulaştıklarında öğle vakti geldiğinden "azık torbalarını açarak çabucak karınlarını doyururlar" (s: 36).

[3] Yaklaşık olarak aynı yıllarda Bursa yemekleri ile ilgili olarak bkz: Fatma Fahrünnisa Hanım; *1896 Baharında Bursa/Hüdavendigar Vilayeti'nde Bir Cevelan*, (günümüz Türkçesine uyarlayan: Nezaket Özdemir), Bursa Büyükşehir Belediyesi yay., Bursa-2010, s: 57-58 ve Hüseyin Vassaf; *Bursa Hatırası*, (haz.: Mustafa Kara-Bilal Kemikli), Bursa Büyükşehir Belediyesi yay., Bursa-2010, s: 76-77.

Akşam Yemeği: Huart'ın Anadolu'yu gezdiği sırada Anadolu-Bağdat demiryolu inşasına başlanmıştır. Bu nedenle demiryolu hattında oldukça fazla sayıda yabancı bulunmakta, bu yabancıların ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik olarak yine yabancılar tarafından otel ve lokanta işletmektedir. Huart seyahatinin daha ilk günlerinde Bilecik'te yabancılar tarafından işletilen bir otel bulur:

> Bilecik'te bir Fransız oteli bulduk, şehirde Avrupalılar dolaşıyordu, demiryolu inşaatının uzaklarda olmadığını anladık. ...
>
> Küplü'de lokanta veya aşevi vardı, bu değerli haber bizi yerimizden sıçrattı, bir kere daha Fransız mutfağının tadını alacaktık. Az sonra karanlık bir koridorda bir masaya oturmuş, maydanozlu omlet yiyorduk. O anda duyduğumuz mutluluğu anlamak için Doğu'da bir süre dolaştıktan sonra tertemiz bir masa örtüsü ve pırıl pırıl tabak çanak, çatal kaşık bulmuş insanlar olmak gerekiyordu. Basit bir çatalın dahi sırasında bir ulu medeniyeti temsil edebileceğini öğreniyorduk. Etrafta şarıldayan sular Avrupa usulü yemeğimize neşe katıyordu. (s: 28-29)[4]

Dönüş yolunda uğradıkları Dinar'da da Maritza adlı bir kadının demiryolu inşasında çalışan Avrupalılar için bir otel açtığını öğrenirler ve akşam yemeklerini burada yerler; Maritza onlara pilav ikram eder (s: 152)[5].

Huart ve arkadaşları Kütahya yakınlarında bir handa konaklar. Burada yaşananları şöyle anlatır:

> Çavdarhisar'da diğer büyük Anadolu köylerinde olduğu gibi bir 'misafirhane' vardı. Yolcular burada barınıyorlardı. 'Misafirhane'lerde genellikle 'çorbacı' tabir edilen bir adam gelenlerin bütün ihtiyaçlarını karşılıyor, yatacak yer ve yiyecek temin ediyordu. Bu 'çorbacı' tabirinin yeniçerilikten kaldığını, yemeğini teminle mükellef 'capitaine' (subay) manasını taşıdığını zannediyorum[6]. Bir yorgan; kaynamış yumurta, haşlanmış tavuk ve ünlü pilavdan ibaret akşam yemeğini hazırlayacak ve sonra da askerin istirahatini temin edecektir. 'Çorbacı' bu misafirperverliğine karşılık hiçbir şey kabul etmez, yaptığı iş dini bir vazifedir. (s: 54-55)

Huart, bu misafirhanede bir gece konaklar, ertesi sabah ayrılarak yoluna devam eder. Gece geç vakit "Gecek" köyüne ulaşırlar. Burada da bir 'misafirhane' bulun-

---

[4] XIX. yüzyılın sonunda Bilecik'in sosyal yapısı ile ilgili olarak bkz: Said Öztürk; *Bilecik/Tanzimât Döneminde Bir Anadolu Şehri*, Kitabevi yay., İstanbul-1996, s: 96, 101. Günümüzde Bilecik'in bir mahallesi konumunda olan ve zamanında nüfusunun yarıdan fazlasını Ortodoks Rumların oluşturduğu Küplü'de 1890'larda 13 kahvehane, 2 otel, 6 fırın, 14 değirmen bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz: Vital Cuinet; *La Turquie d'Asie*, c: VII, ISIS yay., İstanbul-2001, s: 135-137.

[5] Anlaşıldığı kadarı ile demiryollarının Anadolu'ya girişi ile birlikte özellikle yabancılar tarafından işletilen otel ve buna bağlı olarak lokanta sayısında da önemli bir artış olmuştur. Sözgelimi İngiliz Büyükelçiliği'nin ikinci katibi Eliot Ankara ile ilgili bir raporunda "burada pis bir Alman oteli, uygarlığı temsil ediyor" demektedir. Bkz: Bilâl N. Şimşir; *Ankara... Ankara/Bir Başkentin Doğuşu*, Bilgi yay., Ankara-1988, s: 38. Kanımca özellikle Anadolu'daki otel ve lokantaların tarihini yazarken demiryolu unsurunu dikkate almak gerekmektedir.

[6] Çorbacı deyimi ile ilgili geniş bilgi için bkz: Mehmet Zeki Pakalın; *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c: I, 3. baskı, Milli Eğitim Bakanlığı yay., İstanbul-1983, s: 380.

maktadır. "Gecek'in tek saygı eğer insanı Hoca Efendi, haremine haber göndererek … sahanda yumurta ve yiyecek bir şeyler hazırlatır. Karınları "aç olduğundan yemek pek nefis" gelir (s: 58).

Gezginlerin şansı her zaman yaver gitmez; bazı akşamlar, biraz da fazla "hassas" davrandıkları için, sözgelimi Afyon'da olduğu gibi aç kalırlar: Geç vakit ulaştıkları Afyon'da kötü bir handa yer bulurlar. Daha sonra, yola çıkarken kendilerine verilen tavsiyeler uyarınca bazı Ermeni tüccarlara geldiklerini bildiren bir not gönderirler, ardından da akşam yemeği hazırlamaları için seyislerine emir verirler ve valiyi ziyaret etmek üzere yola koyulurlar. Ziyarete gittikleri vali kendilerine yemek teklif eder, bu teklifi kabul etmezler ve kaldıkları yere dönerler. Ancak, onları bir sürpriz beklemektedir: Şehri dolaşan seyisler açık dükkan bulamamıştır, bu nedenle akşam yemeği olarak biraz ekmek ile yetinmek zorundadırlar. Bu esnada mektup gönderdikleri Ermeni tüccarların adamları hana gelerek kendilerini yemeğe çağırır, ancak valinin davetini reddettikleri için bu daveti de reddetmek zorunda kalırlar. "Çoktan şanslarına küsmüşlerdir" ve geceyi yarı aç-yarı tok geçirirler (s: 64-65)!

İçecekler: Huart ve arkadaşlarının Anadolu yollarında içtikleri arasında "çay" ilk sırada bulunmaktadır. Bursa yakınlarında öğle yemeğinden sonra çay içerler (s: 25). Eskişehir'den ayrıldıktan sonra Kütahya yolunda yağmurdan korunmak için sığındıkları bir ağacın altında da ateş yakar ve çay "pişirirler" (s: 46). Kütahya yakınlarında konakladıkları bir handa bulunan semaverden de yararlanırlar (s: 47).

Çavdarhisar yakınlarında konakladıkları bir köyde ise yemekten sonra kahve içerler (s: 59). Dinar yolu üzerinde Alpaslan köyünde kahve içmek için mola verirler (s: 149). Biraz ilerideki Akçaköy'de de köylüler kahve ikram etmek isterler ancak vakit darlığı nedeniyle bekleyemez ve yola devam ederler (s: 150).

Konya'ya gittiği zaman Mevlana'nın türbesini ziyaret eder; burada, dervişler Huart'a şekerli bir içecek sunar (s: 128).

Huart, Konya'da içtiği "su" hakkında da bilgi verir. Sadrettin Konevi türbesinin yanında küçük bir camiye rastlar. Gerisini şöyle anlatır:

> … Küçük camide sükunet ve ferahlık vardı. Büyük küplerin içinde Meram[7] suları saklanmıştı. Bu su, durdukça güzelleşiyordu, üç hafta ve bir ay testide kalmış suları ayrı ayrı içtik, dinlenmiş su gerçekten çok duru ve tertemiz bir hale gelmişti. Kaynaktan çıktığı zaman ihtiva ettiği kalker dibe çökmüştü. (s: 113)

Bu geleneksel içeceklerin dışında fırsat buldukça farklı içecekleri yudumlamaktan da geri kalmazlar. Huart, söz gelimi, at sırtında Kestel köyüne doğru giderken Zohrab çiftliğinde kısa bir mola verir ve güç kazanmak için bir kadeh sulu rakı içer (s: 22)! Dinar'da da adalardan gelmiş şarap içerler (s: 152).

Tatlılar: Bilecik yakınlarında Küplü'de bir Ermeni'nin konuğu olurlar ve adetler gereği kendilerine ikram edilen bir kaşık reçeli yiyip üzerine bir bardak soğuk su içerler (s: 28).

---

[7] Meram, Konya'nın suları ile ünlü sayfiyesidir.

Afyon'da fazla "hassas" davrandıkları için aç geçirdikleri bir geceden sonra ertesi gün kaleye çıkarlar, geri döndüklerinde bir önceki gün haber gönderdikleri Ermeni tüccarlar kendilerini yakalar. Huart gerisini şöyle anlatır:

> Şehre iner inmez [Ermeni tüccarlar] bizi yakaladılar; akşam davetlerini kabul etmediğimiz saygıdeğer Ermeniler hiç olmazsa geçerken uğrayıp bir kaşık tatlı yememizi teklif ediyorlardı. Bölgeye has bir ikram şekliydi bu. Uzatılan çanaktan bir kaşık reçel alıyor ve üzerine bir bardak su içiyordunuz. Razı olduk. (s: 67)[8]

Eskişehir'de Mevlevi tekkesinde postnişini ziyaret ettiklerinde Ramazan bayramı olduğu için kendilerine ikram edilen şekerlemeleri afiyetle yerler (s: 39). Sarayönü yakınlarındaki Ladik'e[9] ulaştıklarında karakolun önünde oturan birkaç kişi seyyahlara "bir cins kayısı marmeladı" ikram eder. Bu ikram seyyahların hoşuna gider (s: 86).

Meyveler: Huart'ın verdiği bilgiye göre; "Kütahya'[y]a has özel bir erik yetişmektedir. Hekimlikte kullanıldığı için 'hekimane' adı ile anılan bu eriğin hususiyetleri vardır: Taze yendiği zaman bağırsakları temizler, kuru yenirse tersine kabızlık verir" (s: 53). Konya'daki çalışmalarını tamamlayıp dönüş yolculuğuna başladıklarında Afyon yakınlarında bulunan Çay'da bir sepet kiraz yerler ve kahvaltı yaparlar (s: 148).

* * *

Huart, XIX. yüzyılın sonunda Anadolu'nun bir bölümünü gezerken dolaylı da olsa mutfak kültürüne ilişkin bazı bilgiler vermektedir. Aktarılan bilgiler arasında belki de en önemlisi, demiryolu hatları boyunca yabancılar tarafından açılan otel ve lokanta üzerine olanlardır. Anlatılanlar, özellikle "kültür emperyalizmi"nin şimdiye değin üzerinde hiç durulmayan bir boyutunu sergilemektedir.

Neyse, Huart ve ekibi kısa bir süre için de olsa Anadolu'yu gezmiş-dolaşmış, yediklerini-içtiklerini bize aktarmış.

Ne diyelim, afiyet olsun!

Kaynakça

Cuinet, Vital (2001). *La Turquie d'Asie*, c: VII, ISIS Yayınları., İstanbul.

Fatma Fahrünnisa Hanım (2010). *1896 Baharında Bursa/Hüdavendigar Vilayeti'nde Bir Cevelan*, (günümüz Türkçesine uyarlayan: Nezaket Özdemir), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa.

Huart, Clément (1978). *Mevleviler Beldesi Konya*, (çev: Nezih Uzel), Tercüman 1001 Eser, No: 123, İstanbul.

Hüseyin Vassaf (2010). *Bursa Hatırası*, (haz.: Mustafa Kara-Bilal Kemikli), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa.

Meyer-Schlichtermann C. (1992). *Prusya Elçiliği'nden Doğan Apartmanı'na/İstanbul-Beyoğlu'ndaki Bir Binayla Arsanın 130 Yıllık Tarihi*, İstanbul Kitaplığı Yayınları., İstanbul.

[8] Misafire reçel ikram etme adeti, sözgelimi 1960'larda Aydın'da olduğu gibi, çok yakın zamanlara kadar devam etmiştir. Bu, belki de "tatlı yiyelim, tatlı konuşalım" anlayışının bir ifadesidir.

[9] Halı ve kilimleri ile tanınan bu beldeyi Samsun'a bağlı Ladik ilçesi ile karıştırmamak gerekir.

Öztürk, Said (1996). *Bilecik/Tanzîmât Döneminde Bir Anadolu Şehri*, Kitabevi Yayınları., İstanbul.

Pakalın, Mehmet Zeki (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c: I, 3. baskı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları., İstanbul.

Şimşir, Bilâl N. (1988). *Ankara… Ankara/Bir Başkentin Doğuşu*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Özet: Fransız şarkiyatçı C. Huart, 1891 yılında İstanbul'dan Konya'ya tarihi eserleri görmek amacıyla bir gezi düzenler. Yazar, satır aralarında bu gezi sırasında yedikleri hakkında da bilgi vermektedir. Bu bilgiler, XIX. yüzyılın sonlarındaki Anadolu mutfak kültürüne de ışık tutmaktadır.

Anahtar Sözcükler: C. Huart, Anadolu mutfağı, demiryolu otel ve lokantaları

What Did French Orientalist C. Huart Eat in Anatolia?

Abstract: French Orientalist C. Huart travels from Istanbul to Konya to visit historical monuments of the city in 1891. Besides what he sees, the author, between the lines, also informs his readers of what he has eaten through the travel. The information provided by C. Huart sheds light on the culinary culture of 19th-century Anatolia.

Key words: C. Huart, Anatolian culinary culture, railway hotels and restaurants

Yunan Ayaklanması Sırasında Girit Resmo'da Müsadere ve Müzayedelere Dair Bir İnceleme

A. Nükhet ADIYEKE*
Nuri ADIYEKE**

Ülkemizde 19. yüzyıl Osmanlı tarihi alanında araştırma yapan akademisyenlerin önemli bir kısmı bu dönemdeki tüm dış politika ilişkilerini Osmanlı bürokrasi / diplomasi metinlerinin diliyle anlatmaya eğilimlidirler. Bunun birkaç istisnası olmakla birlikte Osmanlı belgelerinin söylemine yansıyan devletin resmî ideolojisi bu tarihçilerin çalışmalarıyla ve eserleriyle 21. yüzyıla taşınmış gibidir. 19. yüzyılda özellikle imparatorluğun Balkan coğrafyasında uluslaşma sürecine paralel çatışmalar yaşanmıştır[1]. Bu olaylar Osmanlı merkez teşkilatının gözünde "isyan", çatışmaları yaratanlar ise "asiler"dir[2]. Bu bakış açısının bir sonucu olarak da eğer çatışma Osmanlı askerî kuvvetleri tarafından bastırılır ve "asiler" yakalanırsa cezalandırılmaları gereklidir.

* Tarihçi
** Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

1 "Kuşkusuz her başkaldırma, potansiyel bir devleti amaçlayan bir eylem değildi. Aynı biçimde, ayrı bir devlet kurmakla sonuçlanmış olan her eylem de başlangıcında da ayrı bir devlet amaçlayan bir ayaklanma olarak algılanmamalıdır. Sınırlı isteklerle başlayan bir isyan, rastlantılar sonucu 'bağımsızlığa' ulaşmış olabilir." Herkül Milas (1994); *Yunan Ulusunun Doğuşu*, İletişim Yayınları, s. 68.

2 Bu konuda tam anlamıyla bir terim kargaşası yaşanmaktadır. Bu satırların yazarları da dahil olmak üzere çoğu kasıtsız belge diliyle isyan, tuğyan, asi, şaki terimlerini kullanmaktadır. Bkz. A. Nükhet Adıyeke-Nuri Adıyeke (2000), "Yunan İsyanı Sırasında Girit'te İrtidat Olayları", *Kebikeç*, Sayı: 10, s. 107-113.

Bu sürecin bir parçası olan ve 1821'de Mora'da başlayan Yunan hareketinin[3] kıvılcımları kısa sürede başta Adalar olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu'nda Rum nüfusun yaşadığı birçok coğrafyayı sardı[4]. Osmanlı merkezî yönetiminin "isyan" olarak değerlendirdiği bu kalkışma farklı dönemlerle ve aralıklarla 1829'a kadar sürdü. Daha ilk evresinde 1821-1824 yıllarında özellikle Batı Anadolu ve Adalar'da gerçekleştirilen askerî harekatla kısmen bastırıldıktan sonra sıra "isyana katılanların" cezalandırılmasına geldi.

Bu kalkışmaya dahil olan coğrafyalarda Osmanlı merkezî yönetiminin isyancılara uyguladığı cezalardan biri de "müsadere"dir[5]. Arapça bir kelime olan müsadere, ortaya çıkan zararın karşılanması amacıyla zarara doğrudan ya da dolaylı olarak yol açanların mal ve eşyasına el konulması anlamına gelir[6]. Özellikle eşkıyalık ve asilik nedeniyle idam edilenlerle firarda ya da sürgünde ölenlerin malları İslam hukukuna göre müsadere edilir[7]. Müsadere, yukarıda adı geçen kişilerin tüm mallarını kapsar. Ancak burada şahsilik ilkesi uygulanır. Suçlunun eşine, çocuklarına ve diğer mirasçılarına ait olan mallar müsadere edilmez. Suçlunun yalnız kendi malı olan menkul ve gayrı menkuller ile alacakları müsadereye dahildir[8].

Çoğunlukla Osmanlı merkezî sistemi içinde kul kökenli yöneticilere uygulanan müsadere yöntemi ender olarak belli dönemlerde belli guruplara da uygulanmıştır[9]. Bunlardan biri de 1821'de başlayan Yunan Ayaklanması'nın etkilediği kitlelerdir. 1821'deki ilk kalkışmanın hemen ardından Batı Anadolu, İstanbul ve Adalar'da yaşayan gayrimüslim reayadan ayaklanmaya katılanlara bir cezalandırma yöntemi olarak müsadere uygulanmıştır. Ahmed Cevdet Paşa gerek Mora'da, gerekse diğer yerlerde itaat etmeyen, Müslümanlar aleyhine ayaklanan reayanın katl, esir, köle edilmesi ve mallarının Müslüman askerleri tarafından ganimet olunmasını ilan eden fermanın 24 Recep 1236 (27 Nisan 1821)'da ilan edildiğini bildirmektedir[10].

Buradan hareketle Batı Anadolu ve Adalar'a el konulan malların tespiti için merkezden özel görevliler ve yazıcılar gönderildi[11]. Görevliler, el konulan malların kayıt işlemini gerçekleştirdikten sonra el konulan malların bir kısmı

---

[3] Bu süreç Türkiye'de yapılan çalışmalarda çoğunlukla "Yunan İsyanı", Yunanistan'da yapılan çalışmalarda ise "Yunan Bağımsızlık Savaşı" olarak adlandırılmaktadır.

[4] Richard Clogg (1997), *Modern Yunanistan Tarihi*, İletişim Yayınları, ss. 19-65.

[5] Müsadere İslam hukukuna göre bir cezalandırma yöntemidir. Ahmet Mumcu (1985) *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl*, Birey ve Toplum Yay., Ankara, s. 147.

[6] M. Zeki Pakalın (1993); *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c: II, İstanbul, s. 625.

[7] Mumcu; *age*, ss. 152-155.

[8] Mumcu; *age*, s. 155

[9] Müsadere yöntemi, Tanzimat'ın ilanının ardından 1840 tarihli ceza kanunnamesinin yürürlüğe girmesiyle tamamen kaldırılmıştır. Mumcu; *age*, s. 178.

[10] Ahmed Cevdet Paşa; *Tarih-i Cevdet*, c. 11, 2. baskı, Dersaadet, 1309, s. 168.

[11] Mübahat Kütükoğlu (1986), "Yunan İsyanı Sırasında Anadolu ve Adalar Rumları'nın Tutumları ve Sonuçları", *Üçüncü Askeri Tarih Semineri – Türk Yunan İlişkileri*, Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, Ankara, s. 133-159.

taliplerine satıldı. Bir kısmı ise "canib-i miriden zapt edilerek" iltizama verildi. Satışlar Anadolu'da ve Adalar'da birkaç yıl sürdü.

Batı Anadolu'da gerçekleştirilen el koyma işlemine ilişkin bilgileri M. Kütükoğlu "Yunan İsyanı Sırasında Anadolu ve Adalar Rumları'nın Tutumları ve Sonuçları" adlı çalışmasında aktarmaktadır. Buna göre müsadere işlemi İzmir, Kuşadası ve Ayvalık'ta isyana katılan Rumlar'ın mallarına uygulanmıştır. Ayvalık ve civarında Rumlara ait bir milyonu aşkın zeytin ağacına el konulmuştur. İzmir'de ise mallarına el konulan Rum tüccarların Avrupalı tüccarlardan alacakları da hazine adına tahsil edilmiştir[12]. Yine bu bölgede el konulan malların taliplerine satıldığı da anlaşılmaktadır[13].

Müsadere işleminin Adalar'da gerçekleştirildiğine dair ilk örnek Filiz Yaşar'ın "Yunan Bağımsızlık Savaşı'nda Sakız Adası" adlı çalışmasında yer almıştır[14]. Sakız'da "Müslümanların mallarına kesinlikle dokunulmaması, uygulamanın sadece ayaklanmaya katılmış gayrimüslimleri kapsadığını"[15] düşündürmektedir. Diğer yandan burada Latinlerin de ayaklanmaya katıldığı ve mallarının müsadere edildiği anlatılmaktadır[16].

Kaynaklar

Müsadere işleminin Yunan hareketinin ilk raunduna katılan Girit'teki uygulamasına dair ilk örnek Vasilis Dimitriadis'in "o Kodikas ton Tision" başlığıyla tıpkıbasım olarak yayınladığı kayıtlardır[17]. Bu çalışmada ayaklanmaya katılan reayanın firari olanlarıyla çatışmalarda mirasçı bırakmaksızın ölenlerin el konulan mallarının dökümü yapılmıştır[18]. İraklion'daki Vikelea Kütüphanesi'nde, Kandiye şer'iye sicilleri arasında bulunan müsadere defterine dayanarak yapılan bu çalışmada, müsadere kayıtlarının yanı sıra ayaklanmaya katılanlardan mirasçıları hayatta olanlara mallarının geri verildiğine dair bilgiler de yer almıştır[19]. Buna göre Kandiye ve kazalarında toplam 4.429 kişi ayaklanmaya katılmış[20] ve bunların toplam 4.053 adet malına el konulmuştur[21]. Kandiye'nin yanı sıra yaptığımız araştırmalarda müsaderenin Hanya[22] ve Resmo'da da uygulandığını tespit ettik.

---

12 Kütükoğlu; *agm*, ss. 143-145.

13 Kütükoğlu; aynı yer.

14 Filiz Yaşar (1986), *Yunan Bağımsızlık Savaşı'nda Sakız Adası*, Phoenix Yayınları., Ankara.

15 Yaşar; *age*, s. 185.

16 Yaşar; aynı yer.

17 *O Kodikas ton Tision,* Edit: Vasilis Dimitriadis - Dionisia Daskalu, Iraklio, 2003. Kandiye müsadereleri için ayrıca, BOA., KK. d. 0837.

18 O Kodikas..., s. 2

19 O Kodikas..., s. 146.

20 O Kodikas..., s. 325.

21 O Kodikas..., s. 335.

22 BOA ML. VRD. TMT. No.16089; 63 sayfadan oluşan defterin başlangıcında "Hanya sancağı kuralarından hengâm-ı muharebede firari ve bila-varis halik olan reayanın canib-i miriye aid olan eşcar ve hanat ve arazi ve emlak-ı sairelerinin mikdarı" cümlesi yer almaktadır.

Resmo sancağı müsaderelerini esas alan bu çalışma, öncelikle Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde ML. VRD. TMT tasnifi içinde yer alan 16198 numaralı Resmo müsadere defterinin gün ışığına çıkmasıyla oluşmuştur. Bunun yanında 1821-1831 yıllarına ait Resmo şeriye sicilleri ile BOA. D. BŞM. MHF. (d-1336-969) tasnifinde yer alan müzayede kayıtları, Resmo'da müsadere uygulamasını tespite olanak sağlayan bulguları bize ayrıntılı olarak sunmuştur.

Resmo'da müsadere uygulamasının ayrıntılarını elde ettiğimiz kaynakların ilki (ML. VRD. TMT no.16198) temettuat tasnifi içinde yer almasına karşın temettuat defteri değil müsadere defteridir. Ancak kişilerin el konulan mallarının yazım formatı, temettuat kayıtlarının formatına çok benzediğinden yanlışlıkla bu tasnif içine konulmuş olmalıdır[23]. Defterin başlangıcında "Resmo sancağı kurasından hengâm-ı muharebede firar eden ve halik olan bila-varis reayanın canib-i miriye aid eşcar ve hanat ve arazi ve sair emlaklerinin mikdarını mübeyyin müfredat defteridir" açıklaması yer alır[24]. Ancak defterin herhangi bir yerinde tarih bulunmamaktadır. Defterde Resmo kazası ile Milopotamu, Ayavasil ve Amariye kazalarına bağlı köyler sırayla yazılmış ve bu köylerden ayaklanmaya katılanların isimleri, durumları ile mallarının dökümleri kaydedilmiştir. Defterin sonunda yer alan bilgi notunda bu kayıtların daha önce de gönderildiği, ancak önceki defterde mirasçıları olanlar belirtilmediği için yeniden düzenlendiği aktarılmaktadır. Yeniden yapılan bu düzenleme ile mirasçısı olanlar listeden çıkarılmıştır[25].

Yukarıda anılan defterin Kasım 1826 tarihli bir kopyası da Kamil Kepeci tasnifinde bulunmaktadır (KK. d. 5872). Defterin başındaki açıklama kısmı yukarıdaki defter ile hemen hemen aynıdır (s. 2). Defterin sonunda ise bu defterin "hengam-ı muharebede ehl-i islamın ve bila-varis kafirlerin mahlul olan eşcar ve arazi ve emlak-ı saireleri" olduğu kaydı yer almaktadır. Ancak yapılan incelemede Resmo kentinde ve bağlı bölgelerinde bila-varis vefat eden Müslüman bulunmadığı için sadece bila-varis firari ve ölmüş Rumların mallarının yazılı olduğu belirtilmiş ve defterin sonu, Resmo Muhafızı Mehmed Sohrab Paşa, Resmo Kadısı İbrahim Ethem, yazım görevlisi eski Haremeyn naibi Seyyid Mehmed Raşid Beğ ve muhasebe görevlisi katib Mehmed Emin Beğ tarafından mühürlenmiştir[26].

Bu iki müsadere defteri Resmo kent merkezini içermemektedir. Kent merkezine ait müsadere bilgilerini ise yine Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde D. BŞM. MHF tasnifi içinde yer alan d-1336-969 numaralı defterden elde etmekteyiz. Bu defter de esas olarak eski Resmo muhafızı Osman Paşa ile Resmo'da ayaklanmayı bastırmakla görevli Osmanlı ordusunun hesap defteridir. Defterde ordunun gelirleri ve giderleri kaydedilmiştir.

Gelir kalemi içinde önemli bir bölümü Resmo'da müsadere edilen malların satışı oluşturmaktadır. Harcama kalemi içinde ise askerlerin mutfak ve silah giderleri

---

[23] A. Nükhet Adıyeke (2000), *Osmanlı İmparatorluğu ve Girit Bunalımı 1896–1908*, TTK, Ankara, s. 86, dipnot: 340.
[24] BOA. ML. VRD. TMT. No 16198, s. 2.
[25] BOA. ML. VRD. TMT. No 16198, s. 23.
[26] BOA., KK. d. 5872, s. 67.

önemli bir yer tutmaktadır. Ancak biz bu defterin özellikle müsadere edilen malların satışı kısmı ile ilgili verilerine yoğunlaştık. Buradan da Resmo kaza merkezi ile bağlı köylerde el konulan malları tespit ettik. Defterdeki satış kayıtlarının bulunduğu kısım "Resmo kalesi derununda isyan eden gâvurların menazil ve dekakin ve eşya-yı sairelerinden bi'l-iktiza füruht olunarak esmanı umur-u seferiyeye sarf olunmuş olan" cümleleriyle başlamaktadır[27]. On iki sayfadan oluşan defterin ilk bölümünde (ss. 2-4) Osman Paşa zamanında yapılan satışlar ile bunların nerelere sarf olunduğu, s. 10'da yine Osman Paşa zamanında yapılan ancak nerelere sarf olunduğu bilinmeyen satışlar ile ss. 10-12'de yeni Resmo muhafızı Mehmed Sohrap Paşa zamanında yapılan satışlar yer almaktadır. Adı geçen defterde el konulan kıymetler arasında eşyalar, sermaye akçeleri ile alacaklar da yer almaktadır[28].

Çalışmada yararlandığımız kaynakların üçüncü ayağını Resmo şeriye sicilleri oluşturmaktadır. Bunlardan 415 numaralı sicilin ss. 395-422 arasında başı ve sonu eksik müsadere kayıtları bulunmaktadır. Bu müsadere kayıtları ML. VRD. TMT 16198 ile paraleldir. Ancak buradaki kayıtlarda her kazada varisi olmayan kişilere ait bilgiler sıralandıktan sonra hemen ardından bu kazada varisi bulunanlar ve malları iade edilenler de listelenmiştir. Resmo şeriye sicillerinden 68 ve 253 numaralı defterler ise Resmo kaza merkezindeki müzayedelerin kayıtlarını içermektedir. Bunlardan 68 numaralı sicilin ilk kırk dört sayfası tamamen bu satışlara ayrılmıştır. 253 numaralı sicilde ise s. 124 ile s. 138 arasında müzayede kayıtları diğer hükümlerle birlikte karışık olarak yer almaktadır. Bu müzayede kayıtlarının sicillere girmesi ise oldukça ilgi çekicidir. Girit valiliğinden 2 Aralık 1830 tarihiyle yazılan emirde Resmo'da şimdiye kadar el konulan mallardan taliplerine satılanlarının bildirilmesi istenmiştir. Aynı emirde şimdiye kadar yapılan satışlar sicile kaydedilmemişse de müşterilerin kadı mahkemesine çağrılarak ellerindeki belgelerin denetlenmesi ve sicile işlenmesi isteği yer almıştır[29]. Böylece satışlar bu emir üzerine sicile yazılmıştır. Resmo şeriye sicillerindeki bu müzayede kayıtları da BOA. D. BŞM. MHF. d-1336-969 ile paraleldir.

Gerek Resmo şeriye sicillerindeki, gerekse D. BŞM. MHF. d-1336-969'deki müzayede kayıtlarından Resmo kaza merkezinde mallarına el konulan kişilere ait kayıtları da böylece tespit etmemiz mümkün olmuştur.

Elimizdeki kaynaklarda gerek müsadere kayıtları, gerekse el konulan malların satışına ilişkin kayıtlar standart bir formatta yazılmış değildir. Biz bu çalışmada tüm bu kayıtları standart hale getirmeye çalıştık. Bu da karşımıza birçok sorun çıkardı. Özellikle el konulan malların dökümünü yapmakta oldukça zorlandık. Çünkü bazı kayıtlarda mallar ayrıntılı olarak yazılırken bazılarında toplu olarak yazılmış ve "tüm malları" biçiminde ifadeler kullanılmıştır. Yine bazı kayıtlarda bir kişiye ait malların dökümü açık olarak belirtilirken, bazılarında birkaç kişinin malı birlikte yazılmıştır.

---

27 BOA. D. BŞM. MHF. d-1336-969, s. 2.

28 BOA. D. BŞM. MHF. d-1336-969, ss. 3-4.

29 VIBMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü İstanbul Bölge Müdürlüğü Arşivi), RŞS (Resmo Şeriye Sicili) no. 253, s. 140.

Kayıtlarda zaman zaman eksiklerle de karşılaşmaktayız. Bazen el konulan malın kime ait olduğu, bazen kime satıldığı, bazen de mahallesi ya da satış tarihinin yazılmadığı görülmektedir. Kayıtlarda ender olarak malın cinsi tanımlanırken (örneğin enginar tarlası, üzüm bağı) kayıtların büyük bir çoğunluğunda "tarla", "bağ" gibi genel terimler kullanılmıştır. El konulan ağaçlar çoğul olduğunda "eşcar", tekil olduğunda ise "şecr" biçiminde yazılmıştır. Zeytin ağaçları ise "dip, sak, fidan" biçiminde ayrıştırılmıştır. El konulan evler bazen "hane", bazen de "menzil" olarak yazılmıştır.

Kaynakları incelerken karşılaştığımız temel sorunlardan biri de özel adların, özellikle Rumca adların okunmasıdır. Rumca yer ve kişi adlarında pek çok hatalar görülse de bunlar adların Osmanlıca harflerle yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Kayıtlar temel olarak üç guruba ayrılmıştır: 1. Ayaklanmaya katılan kişilere ve bunların el konulan mallarına (müsadere) ilişkin olanlar, 2. El konulan mallardan satılanların satış kayıtları (müzayede) ve 3. El konulan malların sahiplerinden mirasçısı olanlara geri verilenlerin (iade) kayıtları.

I. Müsadere

Müsadere, yukarıda da belirtildiği gibi ayaklanmaya katılanlara, devlete baş kaldıranlara uygulanmış bir ceza idi. Nitekim, Resmo'ya ait müsadere defterinin başında "Resmo sancağı kurasından hengam-ı muharebede firar eden ve halik olan bila-varis reayanın canib-i miriye aid eşcar ve hanat ve arazi ve sair emlaklarının mikdarını mübeyyin müfredat defteridir" ibaresi yazmaktadır[30]. Benzer şekilde "hengam-ı mehabda bila-varis firar eden ve halik olan reayanın bağ ve zeytin eşcarlarıyla emlak-ı saireleri[nin] canib-i miri için zabt ve tahrir olunacağı" diğer belgelerde de[31] açıkça yazılıdır.

Bu çerçevede merkezî yönetim isyana katılmayanların mallarına dokunulmaması için de gereken önlemleri almıştır. Resmo şeriye siciline işlenen bir emirde kendi işi ile meşgul olup isyana katılmayan reayanın kesinlikle sıkıntıya sokulmaması emredilmiştir[32]. Bunun devamı olarak, 15 Ağustos 1830 tarihli bir emirde ise ayaklanmaya katılmayanlardan mallarına bir şekilde el konulanlar olduysa bunların sahiplerine iade edilmesi ısrarla tembih edilmiştir[33].

Resmo'da da müsadere işlemlerinin 1820 yılının sonlarında başladığı anlaşılmaktadır. Yazım işi için, Haremeynü'ş-Şerifeyn eski yazıcısı Seyyid Mehmed Raşid Efendi İstanbul'dan görevlendirilmiştir[34]. Kandiye sancağı, Divan-ı Hümayun hocalarından Hüseyin Kamil Efendi tarafından[35], Hanya[36] ve Resmo sancakları da

[30] BOA. ML. VRD. TMT. no. 16198, s. 2.
[31] RŞS no: 243, s. 47.
[32] RŞS no. 43, s. 205; RŞS no: 243, ss. 63-64.
[33] RŞS no. 253, s. 132.
[34] BOA. ML. VRD. TMT. no. 16198, s. 23.
[35] O Kodikas … s. 2.
[36] BOA. ML. VRD. TMT. no. 16089, s. 23.

Seyyid Mehmed Raşid Efendi tarafından yazılmıştır. Girit yöneticilerine ve Seyyid Mehmed Raşid'e gönderilen bir emir 10 Rebiü'l-evvel 1243 (1 Ekim 1827) tarihini taşımaktadır[37]. 1830 yılının sonlarına kadar devam eden on yıllık bu süreçte Mehmet Raşit Efendi'nin sürekli görev yaptığı düşünülebilir.

Müsadere kayıtları, Osmanlı tahrir geleneğinde olduğu gibi hane esası ile yazılmıştır. Hane reisinin erkek ya da kadın olması diğer yazımlarda olduğu gibi önemli değildir. Esas olan emlakın sahibi olmasıdır. Bu çerçevede erkeklerin yanı sıra çok sayıda kadına da müsadere defterlerinde rastlanmaktadır. Deftere önce malı müsadere edilen kişinin aile adı, lakabı, kendi adı, mesleği veya memleketi gibi kimlik bilgileri yazılmaktadır. Bunun yanı sıra kayıtların büyük bir kısmında bu kişilerin oturdukları ve mallarının bulunduğu mahallenin ismi de yazılmaktadır. Müsadere ve müzayede kayıtlarından, Resmo ve nahiyelerinden 915 kişinin malının müsadere edildiği anlaşılmaktadır[38]. Ayrıca; Aya İliya Manastırı rahiplerinin Ortakapı Mahallesi'nde, Ersani, Arkadi ve Somato manastırları rahiplerinin Çiço Mahallesi'nde kullandıkları birer ev müsadere edilmiştir.

Malları müsadere edilen kişiler üzerinde yapılan çalışmada belli ailelerin isimleri öne çıkmaktadır. Kayıtlarda bir kereden çok rastlanılan bu aileler; Muskaki ailesinden 7, Papadaki ailesinden 5, Sabuncaki-Sabuncuoğlu ve Domadi ailelerinden 4'er hanenin malları mirileştirilmiştir. Daskalaki, Fokaki, İskenderi, İstamataki, İstavropula, Kacamidi, Manusaki, Mestaraki, Mihalioğlu, Paçuraki, Papulayaki, Bolanaki, Luvaki, Karamani ve Kırmıdaki ailelerinden 3'er hane, Alaca, Bacuraki, Badelaki, Blaca, Canidaki, Cirmotaki, Corcopula, Fakidarapula, Ferinonaki, Harca, Harikonaki, Kaçanaki, Kalomana, Kamilopula, Katopula, Kokoli, Kuklaki, Polani ve Yakomidopula ailelerinden de 2'şer hanenin malları müsadere edilmiştir.

Malları müsadere edilenlerin hemen yanına kişinin durumu ile bilgi verilmiştir. Burada; "firari", "asi", "halik", "esir(e)" ve "mürted" ibarelerine rastlanmaktadır. Kayıtların bir kısmında da bu konuda hiçbir bilgi yoktur. Bu çalışmada "firari" olarak sözü edilenlerin ayaklanmaya katılıp hayatta ve kaçak olanları, "asi" olarak söz edilenlerin ise ayaklanmaya katılan ve kaçmamış olanları işaret ettiği düşünülmüştür. Halik ise ölenlerdir. Her ne kadar Osmanlı hukukunca zımmi statüsündeki tebaa esir edilemese de bu ayaklanmaya katılan Rumların esir edilebileceğine dair fetvanın[39] pratik hayata geçirildiği ve bazı kişilerin esir edilerek kayıt altına alındığı görülmektedir. Mürted ise İslam dininden çıkarak Hıristiyan olanları ifade etmektedir[40]. Müsadere defterlerinde kayıtlı 713 kişinin durumları Tablo-1'de gösterilmiştir.

---

[37] RŞS no. 253, s. 47.

[38] Bu sayı büyük olasılıkla eksiktir. Özellikle 415 numaralı Resmo şeriye sicilindeki kayıtların başının ve sonunun eksik olduğunu daha önce belirtmiştik.

[39] Yukarıda dipnot: 10.

[40] Bu konuda bkz: Adıyeke A. Nükhet – Nuri Adıyeke; "Yunan İsyanı Sırasında Girit'te İrtidad Olayları," *Kebikeç*, (İnsan Bilimleri İçin Kaynak Dergisi), sayı. 10, 2000, ss. 107-113. Bu makale, Dr. Elias Kolovos tarafından Yunancaya çevrilmiştir. «Οι αποστασίες από το ισλάμ στην Κρήτη στη διάρκεια της Ελληνικής Επανάστασης, μτφρ. Ηλ. Κολοβός. *ΚΡΗΤΟΛΟΓΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ*, sayı: 19, (2004), ss: 33-41.

Tablo 1: Resmo Sancağında Malları Müsadere Edilenlerin Durumu:

	Halik (Ölü)		Esir		Firari	
	Sayı	Oran %	Sayı	Oran %	Sayı	Oran %
Nefs-i Resmo	13	2,9			54	12,0
Resmo Kazası	32	26,4	20	16,5	45	37,2
Milopotamu	23	39,7	6	10,3	12	20,7
Amariya	13	26,0	12	24,0	5	10,0
Ayavasil			5	15,2		
TOPLAM	81	11,4	43	6,0	116	16,3

	Mürted		Durumu Bilinmeyen		TOPLAM
	Sayı	Oran%	Sayı	Oran%	
Nefs-i Resmo	8	1,8	376	83,4	451
Resmo Kazası	1	0,8	23	19,0	121
Milopotamu			17	29,3	58
Amariya	8	16,0	12	24,0	50
Ayavasil	27	81,8	1	3,0	33
TOPLAM	44	6,2	429	60,2	713

Mallarına el konulanlar arasında 44 adet mürtede de rastlanmıştır. Bunların isimleri ve yerleşimleri Tablo-2'de belirtilmiştir.

Tablo 2: Mürtedler Listesi

Adı/ Lakabı	Kazası	Köy/ Mahalle	Adı/ Lakabı	Kazası	Köy/ Mahalle
Veli Demirci	Resmo	Çalık M.	Süleyman Yarakarlı	Ayavasil	Murna
Yorgi	"	Seli	Hüseyin Mihali	"	"
Yerniyo	"	Rustika	Hasan Yanni	"	"
Faful	Ayavasil	Aktora	Ayşe Marya	Ayavasil	İspili
Osman	"	"	Mustafa Minoli	"	"
Ahmed	"	"	Mehmed Yanni	Ayavasil	Drimosko

Ali	"	"	Hasan Yanni	"	"
Ahmed	"	"	Hasan Apostoli	"	"
Hüseyin	"	"	Açemenaki Yusuf	Ayavasil	Ayasisli
Hüseyin	"	"	Hüseyin bin Receb	Ayavasil	Melatis
Hasan Kaçivaki	Ayavasil	Meksurma	İbrahim Bin Mustafa Receb	"	"
Veli Kaçivaki	"	"	Mustafa bin Hüseyin Receb	"	"
Osman Minoli	Ayavasil	Kumya	... bin Hasan Receb	"	"
Osman Yanni	"	"	Ali	Amarya	Ayosini
Mustafa Yanni	"	"	Mustafa Busulaki	Amarya	Hrisis
Osman Yorgi	"	"	Ali Minoli	Amarya	Apostolos
Hüseyin Yorgi	"	"	Mehmed Minoli	"	"
Halil Nikoli/	"	"	Mustafa Yanni	"	"
Osman Yanni	"	"	Hasan Nikoli	"	"
Velioğlu Hüseyin Minoli	"	"	Memiş Konstandi	"	"
İsmail Minoli	"	"	Zeynep Marya	"	"
Ali Lulaki	"	"	Ali	?	?

Devletleştirme defterlerinde kişiye ait bilgilerden sonra yer bilgileri gelmektedir. Bu noktada birçok kez kişi ile malı aynı mahallede olmakla beraber kimi kez bazı kişilerin başka mahalle veya özellikle köylerde malı olduğu da tespit edilebilir. Esas olan malın kayıtlı olduğu mahalle sistemidir. D.BŞM.MHF. d.1336-969 numaralı müzayede defterde "kale derununda olan menazil ve ...." nın kayıtlı olduğu yazılıdır. Bu defter nefs-i Resmo defteridir. Diğer kayıtlar nefs-i Resmo'nun yanı sıra Resmo Nahiyesi, Ayavasil, Amarya ve Milapotamu nahiyelerinin köylerini de kapsamaktadır.

Resmo merkezinde Çiço, Topaltı, Çalık, Ortakapı, Kastel ve Soltat odaları mahallelerinde yoğun bir devletleştirme yaşanırken, Uzunyol, Server Ağa, Ayasofya ve Aksaray mahallelerinde daha az sayıda kişinin malları zapt edilmiştir. Kumkapı, Ayalazaru, Şehidler, Hacı Cami, Hüseyin Paşa, Yeni Mahalle, Ayaerzaru, Kemerodaları, Liman, Ayaandri ve Yalı mahallelerinde ise birkaç hanenin malları müsadere edilmiştir.

Köylere gelince; Bahçelik karyesi merkeze oldukça yakın olmasının da etkisi ile nefs-i Resmo ile beraber çok yazılmıştır. Bu köyde 79 hanenin malına el konulmakla yoğun bir müsadere yapıldığı anlaşılmaktadır. Bunun ardından Acipopoli, Brika, Fudala, Milidoni, Piki köylerinden de çok sayıda hanenin malları müsadere

edilmiştir. Anuya, Aya Konstanti, Aya Yani, Doridi, Dusvaspiti, Grazo, Hro Manastırı, Karoti, Kefali, Magaritis, Mesyi, Milos Misi, Piskopi, Rostoka, Yanudi, Yarani köylerinden daha az sayıda kişinin malları devletleştirilmiştir.

Amanatus, Andanaso, Anilaki, Anuya, Avros, Aya Dimitri, Aya Paraski, Ayabartinez, Değirmenlik, Drozidi, Emtato, Espilli, Esteri, Ezele, Galos, İstanbul, Kariye, Kastalos, Kataermanos, Kiryana, Kofi, Koksar, Marola, Melaki, Milos, Misi, Perika, Prinkara, Rostoka, Saytores, Seli, Udroz ve Yareni köylerinden de bir veya birkaç hanenin malları müsadere edilmiştir.

Amarya nahiyesi merkezinden, Andaros/Anadanasu, Apastolos ve Manastraki köylerinden çok sayıda; Ayosini, Brakari, Hrisis, Kaloberd, Karines, Misanyo, Pistapi, Rizari, Soruno'da bir veya birkaç ailenin; Ayavasil nahiyesinden ise Kumya köyünden çok sayıda, Acıpalis, Aktora, Ankoselyana, Ayayanni Kayimno, Ayayisli, Drimosko, İspili, Kumya, Lambeni, Meksurma, Melatis, Murna köylerinden az sayıda hanenin malları müsadere edilmiştir.

Milapotamu nahiyesinden ise, Marulos, Milidoni ve Aya Yani köylerinden çok sayıda, Ağlada, Alga, Amnato, Angeliyana, Aya, Brino, Eskepasti, Fodula, Grado, İskorodilo, Kalyo, Lanka, Logdos, Magaritis, Ortakarye, Perinos, Piskopi, Rumaras, Rumlu köylerinin her birinden de birkaç ailenin malları zapt edilmiştir.

Yukarıda ismi geçen köylerden Hromanastırı, Piki, Murna, Kaloberd ve İspili çeşitli vakıflara ait köylerdir. Müsadere kayıtlarında bu köylerin vakfa ait olduğu yazılırken diğer köylerin "mukataa-yı miri"ye ait olduğu bazen yazılmış bazen yazılmamıştır.

Malın sahibine ve yerine ait bilgilerden sonra müsadere edilen malın nitelik ve niceliğinin yazıldığını görüyoruz. Bu çerçevede devletleştirilen serveti gruplandırdığımız zaman genel olarak, sermaye akçelerinin, bazı eşyaların, evlerin, iş yerlerinin, tarımsal arazilerin, ağaçların ve niteliği tam belli olmayan bazı kıymetlerin yazıldığını görüyoruz. Kayıtlarda hiç bir hayvana rastlamamamız, hayvanların müsadere edilmediğini veya kaydedilmediğini düşündürtmektedir.

Sermaye Akçeleri: D.BŞM.MFH. d-1336-969 numaralı defterde Nefs-i Resmo'da el konulan sermaye akçeleri incelendiği zaman bunların belli kişilerde olan alacaklar veya kaynağı belli bloke paralardan oluştuğu görülmektedir. Bunlara ek olarak hazır zeytin yağı, zeytin pirinası ve deri gibi hemen paraya çevrilebilecek emtia da bu gurup içinde yer almıştır. Burada işletmelerin üretim araçları veya eşyası kaydedilmemektedir. Kaydedilen servet, sermaye veya çıktı bedelidir. Resmo merkezi dışında bu şekilde sermaye akçelerine el konulduğuna dair bir ipucuna rastlamadık. Bu çerçevede devletleştirilen servet Tablo-3'te gösterilmiştir.

Tablo 3: Resmo Şehrinde El Konulan Sermaye Akçeleri

Adı	Sermaye Akçesinin Kaynağı	Değeri	
		Kuruş	Para
Benaki Muskaki	Bionaki Molla Ahmed'de olan sermayesi	9.546	14
Kırmıdaki Yanni	Molla Ahmed'de olan sermayesi	630	15
Paçuraki Masyo	Molla Ahmed'de olan sermayesi	750	
Esperizo Hıro Manastırlı	Molla Ahmed'de olan sermayesi	437	4
Bebeka Yanni	Mahzeninde 120 desti revgan-ı zeyt	720	
Sarendaki Marko	Fazlıoğlu'nda olan sermayesi	3.600	
Minoli Tuzcu	180 desti revgan-ı zeyt bahası	1.080	
Kotalaki	Revgan-ı zeyt posası	700	
Dirgaki Acı Yanni	1000 desti revgan-ı zeyt bedeli	12.000	
Kırmıdaki Minoli	Mahmutoğlu'nda olan sermayesi	2.270	
Kataki Anagnosti	35 balya gön (deri) bahası	3.500	
Pistaki Marko	35 balya gön (deri) bahası	3.500	
Anagnosti Dirgaki'nin oğlu	Sermayesi	5.000	
Aglifori ve şeriki Yorgi	Revgan bahası	2.680	
Mihali Sabuncakioğlu	Tabakoğlu'ndan alınmış mahzeni kirası	149	
Nikaki Yanni	Revgan posası	1.200	
Baryo Mihali ve Kafanaki	Revgan-ı zeyt posalarından	360	
Esperizo Hıro Manastırlı	Revgan-ı zeyt posasından	1.480	
TOPLAM		49.602	33

Eşyalar: Yukarıda adı anılan defterde nefs-i Resmo'da el konulan metrukatın listesi de verilmektedir. Bu çerçevede; el konulan mallar Tablo-4'te yer almıştır.

Tablo 4: Resmo Şehrinde El Konulan Metrukat

Adı	Metrukatı	Değeri	
		Kuruş	Para
Pestaki Bavli	Terekesi	1.905	6
Mihali Hekim	Dükkan Eşyası	189	6
Mihali Hekim	Hane Eşyası	387	-
Kostandi Kalaycı	Terekesi	405	5
Kırmıdaki Yanni	Terekesi	480	1
Konalaki Corci	Terekesi	572	8
Dolabcıoğlu Dimitri ve Vasili	Terekeleri	149	8
Masyo Amariyeli	Terekesi	45	-
Kırmıdaki Anagnosti	Terekesi	270	16
Pavliyo	Terekesi	142	7
Minoli Pikili Fırıncı	Terekesi	426	19
Bağçelikli Terzi	Terekesi	781	15
Vlesnozena Kuyumcu	Terekesi	309	13
Esberizo Hıro Manastırlı	Terekesi	4.246	1
Esberizo	Hane eşyası	268	-
Kolomendaki Yorgi	Terekesi	581	19
Bolani	Terekesi	36	19
Bolani	Eşyası	15	15
Estami ve Bolani	Terekeleri	131	11
Nikoli Hamal ve damadı	Terekeleri	235	12
Bozika nasraniyye	Terekesi	32	10
Masyo Pikili	Terekesi	289	7
Paçur ve damadı	Terekeleri	492	13
Eftimo	Terekesi	359	-
Dirgaki Acı Yanni	Terekesi	787	-
Ezeleli Minoli	Terekesi	3.093	17
Eski Yazıcı	Terekesi	429	9
Vizarili Papadiya	Terekesi	38	19
Acı Minolioğlu	Terekesi	297	15
Paryoti Mihali	Terekesi	511	18
Dekaloci Çizmeci	Terekesi	94	16
Kakanaki Nikoli	Terekesi	129	7
Metri Fıçıcı	Fıçı Tahtası	125	
TOPLAM		18.254	32

Kadı sicillerinde de bu deftere girmeyen benzeri kayıtlara rastlanmıştır. Firari Paçuraki Masyo'nun, Kumkapı Mahallesi'ndeki 1.400 kuruş bedelindeki dükkanı ile beraber dükkandaki 20 küp ve 2 adet fıçı müsadere edilmiş,[41] mürted demirci Veli'nin de Ortakapı Mahallesi'ndeki demirci dükkanına el konulduğu zaman dükkanının içindeki 96 kile demire de el konulmuş ve bu demirler demircibaşına teslim edilmiştir[42]. Bu kayıtların yanı sıra sicillerde birçok kişi için müsadere kaydına bilcümle emlakı ve eşyası gibi genel tabirler yazılmıştır ki bu da bize yukarıdaki tespitlerin çok üzerinde bir eşyanın müsadere edildiğini düşündürmektedir.

Evler: Müsadere kayıtları incelendiği zaman devletçe el konulan servetlerin başında menzillerin, hanelerin geldiği anlaşılmaktadır. Tüm kayıtlardan sayılabildiği kadarıyla toplam 532 tane ev zapt edilmiştir. Bu evlerin 362'si Resmo merkezde, 90'ı Resmo köylerinde, 18'i Ayavasil nahiyesinde, 29'u Amarya nahiyesinde ve 33'ü Milopotamu nahiyesindedir.

Müsadere ve müzayede defterlerinden bu evler hakkında bir takım genel çıkarımlarda bulunmak mümkün görünmektedir. Köylerdeki evlerin büyük bir kısmının tek odalı olduğu söylenebilir. Az sayıda 3-5 odalı ev bulunmaktadır. Kent merkezinde 2 ve daha fazla odalı evler çoğunluktadır. Evlerin çok büyük bir kısmı savaşın etkisi ile harap durumdadır. Nitekim 221 hanenin yazılı olduğu müsadere defterindeki sağlam ev sayısı sadece 5'dir. Nitekim diğer kayıtlarda da evlerin çok büyük bir kısmının "harap" veya "harabe" olduğu yazılıdır.

Kent merkezindeki evler bu konuda bir parça daha şanslıdır. Bu evler daha az yıpranmıştır. Evlerin bedelleri konusunda ancak şu şekilde bir fikir yürütebiliriz. Eğer bir kişinin sadece evi müsadere edildi ve bu ev de müzayede ile satıldı ise ancak o zaman evin fiyatını örneklendirme şansına sahibiz. Diğer türlü kişinin bütün malları ortak olarak fiyatlandırılmakta ve bunun içinden kaç kuruşunun ev için belirlendiğini tespit etmemiz mümkün olmamaktadır. Nitekim, müzayede kayıtlarında tespit ettiğimiz bu tür kayıtlar sonucu şu bilgileri sunabiliriz: Klasik Osmanlı kentlerinde olduğu gibi bariz bir evlerin daha pahalı olduğu bir mahalle öbeklenmesine rastlanmamıştır. 40 kuruşluk tek virane bir odanın ötesinde en ucuz ev, 3 tane 100'er kuruşluktur. En pahalı evler ise Kırmıdaki Anagnosti'nin Yalı Mahallesi'ndeki 8.100 kuruş değerindeki evi ve Muskaki Yanni'nin Kastel Mahallesi'ndeki 6.500 kuruşluk evidir. Her iki evi de müzayedeler sırasında İlyanzade Osman Ağa satın almıştır. Bunların dışında evlerin ortalama fiyatları 250-2.500 kuruş arasında değişmektedir[43]. Evlerin tamamlayıcısı olarak kimi zaman evlerdeki kuyular da ayrıca

---

[41] RŞS, no: 68, s. 2.

[42] RŞS, no: 43 s. 208.

[43] Ev fiyatları müzayede defterleri ile kadı sicilleri arasında farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıkların bir kısmı yapılan yazım hatalarından kaynaklanmaktadır. Örneğin; Makro Çizmeci'nin Çalık Mahallesi'ndeki evi müzayede defterinde 300, kadı sicilinde 3.000, Esteryanu zevcesi Mektepula Erkiri'nin Server Ağa Mahallesi'ndeki evi defterde 325 kadı sicilinde ise 3.250 kuruş yazılıdır. Farklılıkların bir kısmı ise başka sebeplerle olsa gerek; Çizmeci Estami Yanni'nin Soltat Odaları Mahallesi'ndeki evi defterde 550, kadı sicilinde 750 kuruş, Bolanaki Mihali'nin Çiço Mahallesi'ndeki evi defterde 2.000 kadı sicilinde 2.500 kuruş, Andonaki Aci Yorgi'nin Yalı Mahallesi'ndeki evi defterde 4.000 kadı sicilinde ise 4.675 kuruş bedel ile yazılmıştır.

belirtilmiştir. Bu çerçevede Resmo merkezinde 47 evde kuyunun olduğu da kaydedilmiştir.

Bütün bu kayıtların ve bilgilerden başka daha birçok kayıtta bazı insanların hanesi ve diğer emlakinin birlikte yazıldığını da bir kez daha vurgulayalım.

İşyerleri: Resmo'da müsadere edilen işyerlerinin başında dükkanlar gelmektedir. Kayıtlarda dükkanın yanı sıra mağaza kimi zaman da depo veya antrepo veya mahzen olarak belirtilen yapılar da bu çerçevede düşünülmelidir. Resmo merkezinde 28 adet böyle dükkan ve benzeri mal müsadere edilmiştir. Yine Resmo merkezde 3 adet un değirmenine el konulmuştur. Adada zeytinciliğin önemli olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede Resmo köylerinde 4, Milopotamu köylerinde de 2 adet zeytin değirmeni de müsadere edilmiştir. Zeytin değirmeninin olduğu yerlerde ayrıca zeytin yağı işliği (karhanesi) de müsadere edilmiştir. Resmo köylerinde çeşitli zeytin yağı işliklerinin hisseleri (toplam 3,45 hisse), yaklaşık yarısı kadar da Milopotamu'da zeytin yağı işliklerinin hisseleri müsadere edilmiştir.

Tarımsal Araziler: 1820'lerde Osmanlının genelinde olduğu gibi Girit'te de zenginliğin ve servetin önemli ağırlık noktasını toprak oluşturmakta idi. Bu çerçevede yapılan müsaderelerde toprak da önemli bir yer tutmaktaydı. Tarımsal arazi tarla, bağ ve bahçeler olmak üzere üç kısımda yazılmıştı.

Hububat üretiminin yapıldığı tarlalar, Girit'teki tüm Osmanlı egemenliği süresince, Osmanlının başka memleketlerinde olmadığı biçimde özel mülkiyete açık olmuştu[44]. Dolayısıyla mülkiyet olan bu tarlalar müsadere sırasında da önemli bir el koyulacak servete dönüşmüştü. Kayıtlarda tarlalar "kıt'a" yani adet olarak yazılmakla birlikte, yukarıda da açıklandığı üzere muzur ve dönüm olarak da birimlendirilmişlerdir. Hububat tarlalarının yanı sıra az sayıda enginar tarlaları da ayrıca yazılmıştır. Tarlaların kayıtlarına kimi zaman "suhor tarla" ibaresi düşülmekle, sulanabilen tarlaların özellikleri ayrıca belirtilmiştir.

İkinci tür toprak, bağlardır. Girit'in çok eski tarihlerden beri bağcılık konusunda önemli bir coğrafya olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede adada önemli miktarda bağın da müsadere edildiği anlaşılmaktadır. Bağlar adet/kıt'a olarak yazılmış, ardından da "ırgat" ile ölçümlendirilmiştir. Kayıtlarda, bağlar ile ilgili son olarak bağın durumu hakkında da açıklama bilgileri vardır, zira çok sayıda üzüm bağının çatışmalar sırasında harap olduğunu yine bu kayıtlardan öğreniyoruz.

Arazi sınıflamasında üçüncü grupta bahçeler mevcuttur. Çok farklı ürünlerin üretimi ve tarım şekillenmelerinin yaşandığı bu grupta da bahçeler adet olarak belirtilmekten başka, dönüm ve tahta olarak da birimlendirilmektedir. Bahçeler kimi zaman evlerle beraber yazılmış, evlerin bir parçası gibi de görülmüştür. Kimi zaman

44 Gilles Veinstein-Yolande Triantafyllou Balandé; "Les Inventaires Après Décès Ottomans de Crète" *Probate Inventoires A New Source for the Historical Study of Wealth Material Culture and Agricultural Development A.A.G.* Bijdragen No: 23 Wageningen, Afdeling Agrarische Geschiedenis Landboowhogeschool, pp. 191-204; A. Nükhet Adıyeke; "XVII. Yüzyıl Girit (Resmo) Kadı Sicillerinde Zımmi Davaları", *Pax Ottomana-Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç,* (Editör: Kemal Çiçek), Sota Haarlem, 2001, ss. 85 vd.

da bu topraklar mülkiyet gereği, bir bütün olarak değil de belli bir hisse olarak müsadere edilmiştir.

Tarla bağ ve bahçelerin ölçülerini belirlemede farklı ölçü birimleri kullanılmıştır. Tarlalar, "...muzurluk" biçiminde kaydedilmiştir[45]. Bağlar için ise "... ırgatlık" ifadesi kullanılmıştır[46]. Bahçe için kullanılan "...tahta" terimi ise yukarıdakilerden daha küçük bir birimi ifade ediyor olmalıdır[47]. Bu farklı ölçü birimlerinin yanı sıra dönümün de kimi zaman bahçe için kullanıldığını görüyoruz.

Tarımsal araziler her zaman ayrı bedellerle yazılmayıp, başka servetlerle beraber yazıldığından, diğer alanlarda olduğu gibi, müsadere edilen malların toplam değeri içindeki payını hesap edebilme olanağımız yoktur. Buna rağmen genel bir tablo oluşturması açısından Resmo'da müsadere edilen tarımsal arazinin genel görüntüsü Tablo 5'te ortaya konmaya çalışılmıştır.

Tablo 5: El Konulan Tarımsal Araziler

	Tarla		Bağ		Bahçe		
	Adet	Muzur	Adet	Irgat	Adet	Dönüm	Tahta
Resmo Merkez	62	218	18	62	73	16	640,5
Resmo Kazası	97	246,75	54	219	2	0,25	-
Ayvasil	38	106	19	94			
Milopotamu	58	111	24	89,5	5	0,50	
Amarya	51	132	31	97			
TOPLAM	306	813,75	146	561,5	80	16,75	640,5

Ağaçlar: Müsadere edilen ikinci tür tarımsal zenginlik ise ağaçlardır. Ağaçları da iki grupta incelemek mümkündür. İlk gurupta meyveli ağaçlar, ikinci gurupta da kereste ağaçları düşünülmelidir.

Meyveli ağaçların başında da Girit ekonomisi için hayati bir yere sahip olan zeytin endüstrisinin[48] esası olan zeytin ağaçları gelmektedir. Müsadereler sırasında

---

[45] Muzur (mim-vav-ze-re)= 4643.36 m^2 olarak Bursa'da kullanıldığına dair bakınız: Muzaffer Şerbetçi (1999), *Türk Haritacılık Tarihi 1895-1995*, İstanbul.

[46] Irgatlık ölçüsü konusunda Osmanlı ölçü sistemlerine ilişkin çalışmalarda herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ölçünün bir işçinin işleyebileceği alan olduğunu düşünüyoruz. Ancak bunun kaç metrekare olabileceği konusunda herhangi bir önerimiz bulunmamaktadır.

[47] "Tahta", Halil İnalcık; "Introduction to Ottoman Metrology", *Turcica*, XV (1983), s. 317'de "a sheet" olarak gösterilmiştir. Ayrıca "Tahta: Sebze bahçelerinde ayrılan küçük yer." *Türkçe Sözlük*, c. II, TDK, Ankara, 1988, s. 1402. "Tahta: Tarlanın ekilmeye hazırlanmış ya da ekilmiş parçalarından her biri", *Yeni Tarama Sözlüğü*, (Ed. Cem Dilçin), TDK, Ankara, 1983, s. 200.

[48] Girit'teki zeytincilik hakkında: Evangelia Balta; "Olive Cultivation in Crete at the time of the Ottoman Conquest", *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies*, XX (2000), s. 143-164; XIX

Resmo'da sayısı on bine yakın zeytin ağacına el konulmuştur. Bu ağaçların yazımı yapılırken verimlilik esası çerçevesinde fidanlar ve büyük ağaçlar ayrı ayrı yazılmışlardır. Ağaçlar bahçe veya tarla içinde ise bu durum da kayıtlara girmiştir. Hanelerin çok büyük bir kısmında birkaç tane zeytin ağacının olduğu görülmektedir. 22 ailenin zeytin ağacı sayısı ise yüzün üzerindedir. En çok zeytin ağacı sahibi İstanbul köyünden firari Estayi Musuru olup el konulan ağacının sayısı da 489'dur. Onu 365 adet ağaçla Perika karyesinden firari Satyo Çomoni izlemektedir.

Zeytin ağacından sonra sayısal olarak en çok turunçgil, harnup, dut, incir, armut, nar, ceviz ve kayısı ağaçlarına el konulduğu tespit edilebilir. Müsadere edilen ağaçların sayı ve yerleşim miktarı tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6: El Konulan Meyveli Ağaçlar

Meyveli Ağaçlar	Zeytin	Harnup	İncir	Dut	Ceviz
Nefs-i Resmo	952	4	23	16	1
Resmo Kazası	5.253	31	40	12	9
Ayvasil	569	4	27	66	7
Milopotamu	1.974	245	10	16	
Amarya	701	3	2	14	
TOPLAM	9.449	287	102	124	17

Meyveli Ağaçlar	Armut	Turunçgil	Nar	Kayısı
Nefs-i Resmo	1			
Resmo Kazası	8	8		
Ayvasil	29		7	
Milopotamu		295	5	2
Amarya	9		8	
TOPLAM	47	303	20	2

El konulan "*müsemmereli*" ağaçların yanı sıra, "*müsemmeresiz*" 77 adet meşe, 53 selvi, 47 çınar, 38 palamut, 29 asmalı çınar ve 5 adet kavak ağacı da müsadere edilmiştir. Müsadere edilen bütün ağaçların bir kısmının yanmış olduğu kayıtlarda yer almıştır.

Diğer servetler: Diğer servet olarak isimlendirdiğimiz olgunun başında tespit edilemeyen malları anmamız gerekir. Çünkü kayıtların önemli bir kısmında kişinin

yüzyıl için; Adıyeke Nükhet-Nuri Adıyeke; "Olive Production in Crete in 19th Century", *Bulgarian Historical Review-Revue Bulgare d'Histoire*, (3-4), 2006, s. 155-167.

bütün emlakinin müsadere edildiği yazılıdır ki bütün emlakinin içinde yukarıda sistemleştirilen malların dışında da bazı servetlerin olabileceği akla gelmektedir. Nitekim Spili köyünden firari Yori Fişekli'nin mallarının yazımında kullanılan "eşyayı saire"[49] ibaresi bu anlamda kullanılmış olsa gerektir. Keza Tablo-4'teki kayıtlar da bize çeşitlendiremeyeceğimiz bazı eşyaların müsadere edilmiş olduğunu düşündürtmektedir.

Kategorize ettiğimiz bu servete kaynaklardan ekleyebileceklerimiz sınırlıdır. Örneğin; Milopatomu'ya bağlı Fodula köyünde, firari Papa Minoli'ye ait 4 adet kovan buna eklenebilir. Bunun ötesinde başkaca somut verilere sahip değiliz.

II. Müzayede

Ayaklanmalara katılan asilere ait servete devlet tarafından el konulmasının birinci aşaması müsadere, mülkün devletleştirilmesi idi. Sürecin ikinci aşaması ise "müzayede"dir. Müzayede, devlet tarafından el konulan malların, "umur-u cihada sarf edilmek için" açık arttırma yolu ile "taliplere layıklı kıymetleriyle"[50] satılmasıdır. Satışlar, Resmo'da merkezde "marifet-i şer'-i şerif ve vücuh-u memleket ve cümle ahali ve dellalbaşı marifetiyle" yapılmıştır[51]. Bu çerçevede de 2.199 kuruşluk dellaliye resminin ödendiği anlaşılmaktadır. Müzayededen malı alanların ellerine de "...hin-i hacette ibraz eylemeleri için li-ecli'l-sened" ve buyruldu verilmekte ve bunu güzelce saklamaları bildirilmektedir[52]. Nitekim 1830 senesinde bu eski senetlere dayanarak kayıtların kontrol edilip yeniden defterler hazırlandığı anlaşılmaktadır. Bu arada senet ve buyruldusunu zayi eden El-Hac Bekir Efendi'nin durumu miri defterlerden ve dellalbaşının defterinden kontrol edilmiştir[53]. Bu cümleden hareketle kullandığımız miri defterlerin ve kadı sicillerinin yanı sıra dellalbaşının da tuttuğu bir üçüncü defterin olduğunu da anlıyoruz ki bu defterler maalesef kayıptır. Malları satın alan kişiler, malın vergisini de eskiden olduğu gibi ödemekle yükümlü tutulmuşlardır[54].

El konulan malların satışını ifade eden "müzayede" uygulaması belirtildiği gibi sadece Resmo kaza merkezinde yapılmıştır. Resmo kazasına bağlı köyler ile diğer kazalardaki el konulan mallar müzayede ile satılmamış, Resmo muhafızı Sohrap Mehmed Paşa tarafından iltizama verilmiştir. Bu kazaların iltizam bedelleri Tablo-7'de gösterilmiştir[55].

---

[49] RŞS., 68, s. 4.
[50] RŞS., 243, s. 128.
[51] BOA. D. BŞM. MHF. d-1336-969, ss. 3-4.
[52] RŞS., no: 68, s. 7. 1821-22 [1237] yılına ait alıcısının ve değerinin boş bırakıldığı, Resmo divanından çıkmış, Mihali ve biraderi Minoli'nin Espili köyündeki malların müzayedesine dair buyruldu, BOA., C. Maliye no: 11835.
[53] RŞS., no: 68, s. 43.
[54] Örneğin RŞS., no.253, s. 124 ve RŞS., no.68, s. 4.
[55] BOA D. BŞM. MHF. d-1336-969, s. 12.

Tablo 7: Resmo Muhafızı Sohrap Mehmed Paşa Tarafından İltizama Verilen Malların Bedelleri

Kaza Adı	**İltizam Bedeli**
Resmo Kazası	5.330
Milopotamu Kazası	10.000
Amarya Kazası	610
Ayavasil Kazası	1.150
Toplam	17.090

Kadı huzurunda yapılan müzayede satışları, mutlaka kadı sicillerine işleniyordu. Nitekim 68 numaralı Resmo sicilinin tamamı bu kayıtlara ayrılmıştır. 210 adet müzayede satış kaydının olduğu bu defterden başka 253 numaralı sicilde 17, 43 numaralı defterde de 1 satış kaydı bulunmaktadır. Bu çerçevede ayrıca bir de müzayede defteri hazırlanmıştır. Bu defterde hem satılan mallar kaydedilmiş, hem de elde edilen malların nasıl değerlendirilerek gelirlerin nerelere harcandığı belirtilmiştir.

Müsaderelerle müzayedelerin koordineli bir şekilde işlediği görülmektedir. Kayıtlardaki en erken tarihli müzayede kaydı 31.12.1820, en geç ise 16.12.1830 tarihlidir. 1821-1824 yılları arasında çok yoğun bir müsadere ve müzayede gerçekleşmiştir. Nitekim ayaklanmanın en ateşli olduğu dönem de bu dönemdir. Bu tarihlerden sonra 1830 yılına kadar bir azalma söz konusu ise de 1830 yılında da bir müzayede artışı gündeme gelmiştir. 1830 tarihinde kayıtların çoğalmasının önemli bir nedeni; daha önceden hazırlanan defterlerde vakıf kayıtlarının ve varisi olan kişilerin kayıtlarının net olmamasıdır. Bu çerçevede yeni bir defter hazırlanması ve bu defterin hazırlanması sırasında vaktiyle satış işlemi yapıldığı halde bir şekilde kayda girmemiş işlemlerin sağlam bir şekilde düzenlenerek yeni kayıtların derhal İstanbul'a gönderilmesi istenmiştir[56].

Hıristiyan reayanın toplam 330 bin kuruş bedelin üzerinde malı müsadere edilerek satılmıştır. Bu malların hemen tamamı Müslümanların eline geçmiştir. Müsadere bedelleri incelendiği zaman; 12 kayıtta müsadere fiyatı yazılmamıştır. En düşük bedel 9 kuruş yazılmıştır ki (büyük ihtimalle yanlış yazılmıştır) bu bir dükkan için oldukça düşük bir fiyattır. Nitekim 100 kuruşun altında 70 ve üzerinde 4 adet kayıt bulunmaktadır. En yüksek fiyatlı satış işlemi 26 Aralık 1821 tarihinde Acemoğlu Ahmet Bey'in Ayaandre, Fransokana, Gonya karyelerindeki firarilerin mallarının tümünü 14.682 kuruşa almasıdır[57]. Bunun ötesinde çok büyük bir yığılım 100-600 kuruş (129 adet satış) arasında öbeklenmektedir. 601-1.500 kuruş arası (54 adet satış), 1.501-5.000 kuruş arası (22 adet satış), 5.000 kuruş ve üstü (7 adet satış) şeklinde bir dağılım söz konusudur.

[56] 2 Aralık 1830 tarihli ferman, RŞS, no: 253, s. 140. Böyle bir işlem için, RŞS, no: 68, s. 4.
[57] RŞS, no: 68, s. 26.

Yukarıda müsadere defterlerinden de izleneceği gibi farklı gruplarda önemli bir servet önce devletleştirilmiş sonra satılmış yani devlet kanalıyla el değiştirmiştir. Bu çerçevede tüm mülkler için malın yerine, konumuna, sağlamlık durumuna yani talep fiyatına göre bir bedel oluşmaktadır. Bu da geniş bir yelpaze oluşturmuştur. Örneğin ev fiyatları 150 kuruş ile 4.670 kuruş arasında değişmekte idi.

Müsadere ve müzayede kayıtları incelendiği zaman malları müsadere edilenlerin hemen hepsinin Rum olduğu görülmektedir. Müzayededen mal alanların ise birkaç istisna dışında hemen hepsi Müslüman'dır. 70 kuruş ile 14.682 kuruş arasında değişen müzayedelerde farklı alıcı türlerine rastlanmaktadır. Alıcıların bir kısmı şöyle ya da böyle ellerindeki para ile bir şeyler almaya çalışan sıradan insanlardır. Bir gurup ise ellerinde büyük bir sermaye olan ve mal toplayan zengin ailelerdir. Bir başka grup da bir şekilde yönetim ile ilişkili olan görevlilerdir. Son grup ise kadınlar ve Hıristiyanlardır.

Mal satın alan kişiler üzerinde yaptığımız çalışmada da belli ailelerin adları öne çıkmıştır. Bu ailelerin başında Bionaki ailesi gelmektedir. Bionaki Molla Ahmed ve Mehmet beylerin zaten önemli bir servete sahip oldukları ve Resmo'daki tüccarlarla ticari ilişki içinde oldukları görülmektedir. Nitekim, Tablo 3'te de görüleceği üzere Benaki Muskaki, Kırmıdaki Yani, Paçuraki Masyo ve Hıromanastırlı Esperizo'nun toplam 11.363 kuruşluk sermayeleri müsadere edildiğinde Bionaki Ahmet Efendi'nin elinde idi. Müzayedeler sırasında Bionaki ailesinin önemli ölçüde mal satın aldığı görülmektedir. Bu aileden başka Karpuzzade ya da Karpuzoğlu, İlyanzade ya da İlyanoğlu, Urfinaki ya da Urfinaoğlu ve Abdaki ailelerinin çok sayıda mal satın aldığı göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra Alemdaroğlu, Azimoğlu, Barbadisoğlu, Bilaloğlu, Bolanaki, Boldunaki, Çaçaronoğlu, Damulaki, Dizdaroğlu, Ebrasanaki, Hatibzade, Kalapsaroğlu, Kekeraki, Kokoraki-Kokalaki, Komeraki, Musabeyoğlu, Sakalidaki-Sakallıoğlu, Salihoğlu, Şabanaki-Şabanoğlu-Şabanzade ve Yusuf Ağa aileleleri de çok kez müzayede ile mal satın almışlardır.

Mal alanların bir kısmının da resmî görevliler olduğu görülmektedir. Müzayede ile mal alanlar arasında 63 adet ağa, 40 adet beşe veya yeniçeri bulunmaktadır. Mısır askerlerinden başka Dergah-ı Ali görevlileri, gönüllü ağaları, Resmo kalesi topçusu, alemdar ağası, solak ağası, ser turna, subaşı, dizdar, azep ağasının yanı sıra Resmo Gümrük emini, Liman reisi, Liman çavuşu, cerrah başı, odabaşı, muhzır ağası, pazar başı, dellal başı ve kapı katibi müzayededen mal alanlar arasındadır. Bu görevlilerin yanında, Piskopi İmamı Es-seyyid Nureddin Bey de önemli miktarda mal satın almıştır[58]. Ne derece yeniçeri esnaf ilişkisi vardır bilmiyoruz ama mal satın alanların içinde fırıncı, debbağ, demirci, semerci, tütüncü, bakkal ve kasap gibi esnaf da bulunmaktadır.

El konulan malları müzayede ile satın alanların büyük bir çoğunluğunu Müslümanlar oluşturmaktadır. Bir kayıtta Kapı Yazıcısı Papadaki Minoli ve oğlu

58 RŞS., no:68, s. 14.

Nikoli'nin mal satın aldığı tespit edilmiştir[59]. Papadaki Minoli'den söz edilirken "...hala sarayda sadakat ile din uğruna hizmet ve gayret eden kapı yazıcısı..." ifadesi kullanılmıştır[60]. Papadaki Minoli ve oğlu 1823-24 yıllarında mal satın almışlardır. Ancak tam olarak tarihini tespit edemediğimiz ordu hesap defterinde yer alan müzayede kayıtlarında sonradan Kapı Yazıcısı Papadaki Minoli'nin de mallarına el konulduğu anlaşılmaktadır[61]. Bunun dışında, Hıristiyan tebaadan mal alan tek kişi Makridaki Konstantin'dir ki bu kişi de 230 kuruş bedelli birkaç tane bahçe satın almıştır[62]. Müşteriler arasında az sayıda da olsa (12 adet) kadın alıcıya rastlanmıştır.

Resmo kaza merkezinde müzayede ile satılan mallardan ve diğer kazalardaki malların iltizama verilmesinden sağlanan gelir Tablo-8'de gösterilmiştir[63].

Tablo 8: Müzayede ve İltizam Gelirleri

Satış Dönemi	Elde Edilen Gelir (Kuruş)
Osman Paşa zamanında I. satış	199.382
Osman Paşa zamanında II. satış	72.527
Mehmed Sohrap Paşa zamanında I. satış	20.708
Mehmed Sohrap Paşa zamanında II. satış	21.770
İltimaza verilenlerin iltizam bedeli	17.090
Toplam Gelir	331.477
Osman Paşa'nın I. satışından dellaliye masrafı	2.199
Net Toplam Gelir	329.278

El konulan mallardan sadece bir kişiye, eski Resmo müftüsü Suphi Efendi'ye devlet tarafından bağış yapıldığı tespit edilmiştir. Piskopi köyünden Estago Minoli'nin evi, Suphi Efendi'ye Osman Paşa'nın buyrultusu ile hediye edilmiştir[64]. Bu uygulama ile ilgili başkaca bir örneğe rastlamadığımız için bunun yaygın olduğunu düşünmüyoruz.

Kimi zaman müsadere edilen malların yerel yöneticiler tarafından farklı şekillerde kullanılarak rant elde edildiğini görmekteyiz. Örneğin Resmo muhafızı Mehmed Paşa'nın Bahçelik köyünde el konulan bazı tarlaları ve bahçeleri bazı kişilerle ortak olarak ektirmiş olduğu anlaşılmaktadır. Merkezden gönderilen emirde, bunların tümüyle hazineye ait olduğu ve gelirlerinin de hazineye aktarılması gerektiği belir-

[59] RŞS., no.68, ss. 22-23.
[60] RŞS., no.68, s. 23.
[61] BOA. D. BŞM. MHF. d-1336-969, s. 10.
[62] RŞS no.68, s. 28.
[63] BOA. D. BŞM. MHF. d-1336-969.
[64] RŞS no.253, s. 92.

tilerek bu şekilde kullanılmasının önüne geçmek amacıyla müsadere edilen malların derhal satılması istenmiştir[65].

Az sayıda farklı uygulamalara rastlansa da kaynaklar müsadere edilen emvalin çok büyük bir kısmının müzayede yolu ile satılıp kayda girdiğini elde edilen gelirin de ordunun masrafları için harcandığını göstermektedir[66].

III. İade

Müsadere ve müzayede olunan emlakin İslam hukuku çerçevesinde iki açıdan mülkiyet problemi ile karşılaştığını görüyoruz. Bunlardan ilki vakıflarla olan problemdi. Zira, el konulan malların vakfa ait olması durumunda vakıf gelirinin ayrılarak vakfa teslimi gerekiyordu[67]. Nitekim merkezden gelen uyarılarda Resmo'da yapılan yazımlarda, köylerin hangi vakfa bağlı olduğunun yazılmadığı bunun yazılarak bildirilmesi istenmişti[68].

Vakıf mülkiyetinden daha karışık olan konu ise yazım sırasında mülk sahibinin hiçbir mirasçısı bulunmaz iken bir müddet sonra eski mülk sahibinin mirasçılarının ortaya çıkması olmuştur. Bu çerçevede birçok kez bazı kişiler malları müsadere edilenlerin varisi olduklarını sicile işletmişlerdir[69]. Özellikle 415 numaralı sicilde bu tür kayıtlar çoktur. Sözü edilen sicilde bu kişiler kimi zaman sadece "varisi mevcut" ibaresi ile tanımlanmakta, kimi zaman ise varisleri ve durumları hakkında ayrıntılı bilgi verilmektedir. Kaç çocuğu olduğu, bunların kaçının hayatta olduğu, kaçak olup olmadığı tanımlanmıştır[70]. Burada önemli bir husus varislerin "isbat-ı vücud" etmeleri[71] yani mahkemede hazır ve hak sahibi olduklarını ispat etmeleridir.

İsyana katılıp kaybolan, firari olan ve ölenlerin sonradan ortaya çıkan mirasçılarının yazılarak, bu kişilerin müsadere defterine eklendiğini görüyoruz[72]. Bu şekilde Resmo merkezinden başka Acipopoli, Anuya, Aya Konstantinu, Banodi, İstanbul, Karoti, Kefali, Mesyi, Milidoni, Milos, Perike, Piki, Piskopi, Prasos, Yarani ve Zoridi köylerinden 194 kişinin mirasçılarına malları geri verilmiştir. Bu çerçevede iade edilen malların genel bilançosu Tablo-9'da görülmektedir.

---

65 RŞS no.253 s. 128.

66 BOA. D. BŞM. MHF. d-1336-969. Bu defterde müzayede ile elde edilen gelirin yanı sıra Osman Paşa'nın ordu için yaptığı tüm masraflar da işlenmiştir. Askerin iaşesi ve diğer masrafları kalem kalem kayıt altına alınmıştır.

67 Kütükoğlu; *agm.*, s. 144.

68 BOA. ML. VRD. TMT. no.16198, s. 23; RŞS., no: 253, s. 47.

69 Örneğin RŞS., no: 415, ss. 395, 404, 405, 417 vb.

70 "Mersum halik olub iki nefer kızları firare olmağla diğer bir nefer kızı mevcud idüğü", "mersumun iki nefer oğlu ve üç nefer kızları nasraniyyeler firar etmiş ve diğer iki nefer kızları mevcud idüğü" RŞS no. 415, s. 395.

71 RŞS., no: 415, s. 404.

72 RŞS., no: 415, ss. 395-422.

Tablo 9: İade Edilen Mallar Toplamı

Mülk	Tarla		Bağ		Bahçe adet
	Adet	Muzur	Adet	Irgat	
Mikdar	180	513,5	95	303	10,25

Meyveli Ağaçlar			
Zeytin	Harnup	Turuçgil	Diğer
7.490	316	338	152

Mülk	Kereste ağaçları	Hane adet	Zeytinyağı değirmeni
Mikdar	110	131	5,5

Özellikle 1830 yılında ayaklanmanın bitip, hayatın normale dönmesi ile bu sorun çok karışık bir hal almıştır. Nitekim 15 Ağustos 1830 tarihli bir ferman ile Girit'te asayişin sağlandığı, isyana katılanlar için genel af ilan edildiği bildirilerek artık herkesin işi gücü ile ilgilenmesi ve cemaatlerin birbirlerine gadr etmeyeceği vurgulanmaktadır. Bu çerçevede savaş sırasında emr ve iradesi olmaksızın ehl-i İslamın reayaya, reayanın da ehl-i islama geçen mallarının eski sahiplerine veya mirasçılarına devredilmesi bildirilmiştir[73].

Yukarıdaki fermana dayanarak bazı taleplerde bulunulmuş ve bunlar sonuçlanmıştır. Talepte bulunanlardan biri Pavli'nin kızı Ezmaradi (Ezmaragadi)'dir. Ezmaradi 1824 yılında 250 kuruşa Ahmed Beşe'ye satılan Çiço Mahallesi'ndeki evini, 1831 yılında bu parayı ödeyerek geri almıştır[74]. Daha karışık bir örnek ise Arkiri veled-i İstirati'nin davasında yaşanmıştır. Bu kişi kardeşi Çizmeci Minoli'nin Çalık Mahallesi'ndeki evinin kendisinin hakkı olduğunu savunmuştur. Yapılan incelemede evin Muhtakı Mehmed'e 400 kuruşa satıldığı anlaşılmıştır. Mehmed Efendi evi aldıktan sonra üç-dört yüz kuruş masraf yaptığını belirterek hak talep etmiştir. Bilirkişi marifetiyle yapılan incelemede Mehmed Efendi'nin eve 153 kuruş masraf yaptığına karar verilmiştir. Bu paranın yarısı kira parası olarak kabul edilmiş ve Arkiri'nin 477,5 kuruşa evi geri almasına karar verilmiştir[75].

Mülk iadesinin uzun bir süre gündemden düşmediği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede 1856 yılı sonlarında bir takım işlemler olmuştur. Girit'ten Maliye Nezareti'ne gönderilen bir yazıda, Girit'te isyan eden asilerin mallarının eskiden müsadere ve müzayede edildiği fakat köylerden bazılarında firarilerin geri gelerek mallarını geri almak için dilekçe verdikleri belirtilmiştir. Bu kişilerin, mallarını geri alabilmeleri için

[73] RŞS., no. 243, s. 132.
[74] RŞS no. 68, s. 46.
[75] 1247 (1831-32) tarihli bu muamele; RŞS no. 68, s. 46.

şu üç koşulu taşımaları gerektiğine karar verilmişti: 1-Talep edilen malların maliki olduklarının mahkeme önünde ispatı, 2-Kendi vatanında ikamet etmesi ve 3-Devlete asi olmadığını ispat etmesi[76].

Bu tarihten sonra Ocak 1857 tarihli bir yazıda da Girit adasındaki Kandiye, Hanya ve Resmo'da el konulan firari emlakına dair işlemlerin, istenildiği gibi çözümlendiği belirtilerek tekrar teyid isteniyordu[77].

El konulan firari emlakı ile başka bir sorun da, resmî müsaderenin dışında bazı şahısların bu tür mallara yasadışı olarak el koymalarıdır. Ne var ki bu tür emlakın tespit edilmesinde sorunlar yaşandığı görülmektedir. Nitekim Girit valiliğinden çıkan bir yazıda bu tür durumlar hakkında bilgi ve belge verenlerin ödüllendirileceği belirtilerek bunun pek çok şeyi aydınlatacağı ifade edilmiştir[78].

İade işlemleri çok geç tarihlere kadar yönetimi uğraştırmıştır. 27 Mayıs 1882 tarihli Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi tezkeresinde, "altmış sene önce" Girit'te müsadere edilen mallarını talep eden reaya ile ilgili kararlar alınmıştır. Buna göre malları müsadere edilen kişiye malının verilebilmesi için; kişinin adaya geri dönmesi ve malının bulunduğu yerde ikamet etmesi, emlakını bizzat idare edip başkasına satmaması veya emlakını vekile devredip kendisinin yeniden Yunanistan'a gitmemiş olması şartları aranmakta idi. Aksi takdirde sahibine iade edilen mala devlet tarafından tekrar el konulabilecekti[79].

Örneklerden izleneceği üzere, iade işlemi hukuksal açıdan oldukça karışık ve zaman olarak da bir hayli uzun bir sürecin içine yayılmıştır.

Sonuç

1821 yılında başlayan Yunan ayaklanması birçok yerde olduğu gibi Girit adasında da Rumlar arasında önemli bir taraftar bulmuştur. Özellikle İsfakiye bölgesinde başlayan ayaklanmaya adanın Kandiye, Hanya ve Resmo kent merkezlerinden ve buralara bağlı kırsal alanlardan birçok kişi katılmıştır. Osmanlı yönetimi bir taraftan ayaklanmayı bastırmak için askerî önlemler almış, diğer taraftan da yıldırmak için malını mülkünü terk edip ayaklanmaya katılanların mallarına el koymuştur. Bu haliyle Girit'te yaşananlar, Osmanlının farklı coğrafyalarında yaşanan süreçlerden farklı değildir.

Resmo'da ayaklanmaya katılarak malları müsadere edilen ve malları varislerine iade edilenlerin toplamı yaklaşık olarak ayaklanmaya katılanların sayısını vermektedir. Buna göre mallarına el konulan 719 kişi ile malları varislerine iade edilen 194 kişinin toplamı 913'dür[80]. Bu da bu dönemde Resmo'da yaşayan cizye yükümlüsü

[76] BOA., A. MKT. NZD. no: 199-14

[77] BOA., İ. DH. no: 367-24291. Yazının ekinde de olur verildiği görülmektedir.

[78] BOA. A. MKT. NZD. no: 368-95 (Ekim 1861).

[79] BOA., A. MTZ. GR. 1 no: 4-17.

[80] Bu sayı büyük olasılıkla eksiktir. Özellikle 415 numaralı Resmo şeriye sicilindeki kayıtların başının ve sonunun eksik olduğunu daha önce belirtmiştik.

nüfusun % 12,5'idir[81]. Şüphesiz ki malları müsadere edilen ve iade edilen bin kişiye yakın olan bu sayı ayaklanmaya katılan kişilerin tamamı değildir. Gerçek sayıya ulaşabilmemiz için, müsadere edilecek malı olmayanları da bu listeye eklemek gerekir ki bu konuda en küçük bir bilgiye sahip değiliz. Resmo'dan ayaklanmaya katılanlar Kandiye'den katılanlardan daha az sayıdadır. Ancak iki kentin nüfusunu göz önüne aldığımızda Rum nüfusun ayaklanmaya katılma oranının birbirine yakın olduğu tespit edilebilir.

Müsadere defterlerinden çıkan sonuçlara göre Yunan ayaklanmasına katılanların ekonomik açıdan homojen bir yapısı yoktur. Kimi zaman birkaç ağacı veya bir evinden başka bir mülkü olmayan birisinin, kimi zaman da gerçekten önemli bir servete sahip bir kişinin bu ayaklanmaya katıldığını tespit etmek mümkündür. Etnik açıdan ayaklanmaya katılanların çok büyük bir kısmını Rum-Ortodoks reaya oluşturmasının yanı sıra az sayıda Müslümanın da ayaklanmaya katıldığı ifade edilebilir. Aslında bu Müslümanların da bir süre önce Müslümanlığa geçen eski Rum-Ortodoks cemaatinin üyeleri olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Zira bunlardan bazıları yukarıda da ifade edildiği gibi "mürted" olarak kaydedilmiştir.

Müsadere defterlerinin incelenmesi Resmo'da XIX. yüzyılın ikinci on yılındaki ekonomik durum hakkındaki bilgilerimizi pekiştirmektedir. Örneğin; zeytin ve zeytin sanayiinin ekonomide çok önemli bir yerinin olduğu görülmektedir. Zeytinciliğin ardından tarla tarımı, bağcılık ve meyvecilik de daha küçük ölçekte hayat bulmaktadır. Toprak parselasyonundan yaygın olan biçemin küçük ölçekli tarım olduğu anlaşılmaktadır.

Yine müsadere ve müzayede defterleri, Resmo şehir merkezinde belli ölçüde dükkanların, mağazaların ve mahzenlerin varlığı bu kentteki ticari hayatın mekanlarını bize göstermektedir. Ne var ki yine bu defterler bize birçok binanın, ağacın çatışmalar sırasında yandığını, harap olduğunu anlatmaktadır. Bu çerçevede kentteki ekonomik hayatta önemli bir durağanlık yaşandığını düşünmek pek de yanlış olmaz.

Yaşanan müsadere ve müzayede süreçleri Resmo'da mülkiyetin önemli ölçüde el değiştirmesine yol açmıştır. Rum-Ortodoks cemaate ait pek çok taşınmaz mal Müslüman nüfusun eline geçmiştir. Müsadere ve müzayede işlemlerinin sıkı bir şekilde kayıt altına alınması ise devletin herhangi bir spekülasyonu önleme ya da en azından kontrol altına alma çabasının bir göstergesidir. Ne var ki, geç tarihli belgeler bu konuda yönetimin her zaman başarılı olamadığını, çok az da olsa bir takım spekülasyonların olduğunu göstermektedir. Hayatın normale dönmesinden

81 1854-55 tarihli cizye sayımında Resmo'da 7.263 adet cizye yükümlüsü tespit edilmiştir. BOA. ML. VRD. CMH. no. 1335. Bu sayıları özellikle cizye yükümlüsü sayıları ile karşılaştırdık. Çünkü kayıtların her biri kendi başına bir nüfusu ifade etmekten çok bir haneyi ifade etmektedir. Bazen aynı kayıtta isyana katılan ve mallarına el konulan bu kişilerin çocuklarının da ölmüş ya da kaçak olduğu yazılmaktadır. Ancak bu çocukların sayılarını tespit etmemiz mümkün olmadığından her bir kişiyi bir hane olarak kabul ettik.

sonra başlayan, haksız müsadere edilen malların iadesi çerçevesinde, mülkiyet sorunu epey bir müddet daha devam etmiştir.

Ayaklanma sırasında yaşanan müsadere ve paralelinde yaşananlar belki de Girit'te kırk yıl sonra patlayan çatışmaların nedenlerine bir tuğla koymuş oluyordu.

Kaynakça

Adıyeke A. Nükhet ve Nuri Adıyeke (2006). "Olive Production in Crete in 19th Century", *Bulgarian Historical Review-Revue Bulgare d'Histoire* (3-4), 2006, s. 155-167.

Adıyeke, A. Nükhet (2000). *Osmanlı İmparatorluğu ve Girit Bunalımı 1896–1908*, TTK, Ankara.

Adıyeke, A. Nükhet (2001). "XVII. Yüzyıl Girit (Resmo) Kadı Sicillerinde Zımmi Davaları", *Pax Ottomana-Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*, (Editör: Kemal Çiçek), Sota Haarlem.

Adıyeke, A. Nükhet ve Nuri Adıyeke (2000). "Yunan İsyanı Sırasında Girit'te İrtidat Olayları", *Kebikeç* 10, s. 107-113..

Ahmed Cevdet Paşa (1309). *Tarih-i Cevdet*, c. 11, 2. baskı, Dersaadet.

Balta, Evangelia (2000). "Olive Cultivation in Crete at the time of the Ottoman Conquest", *Osmanlı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies* XX, s. 143-164.

Clogg, Richard (1997). *Modern Yunanistan Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kütükoğlu, Mübahat (1986). "Yunan İsyanı Sırasında Anadolu ve Adalar Rumları'nın Tutumları ve Sonuçları", *Üçüncü Askeri Tarih Semineri - Türk Yunan İlişkileri*, Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Milas, Herkül (1994). *Yunan Ulusunun Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul

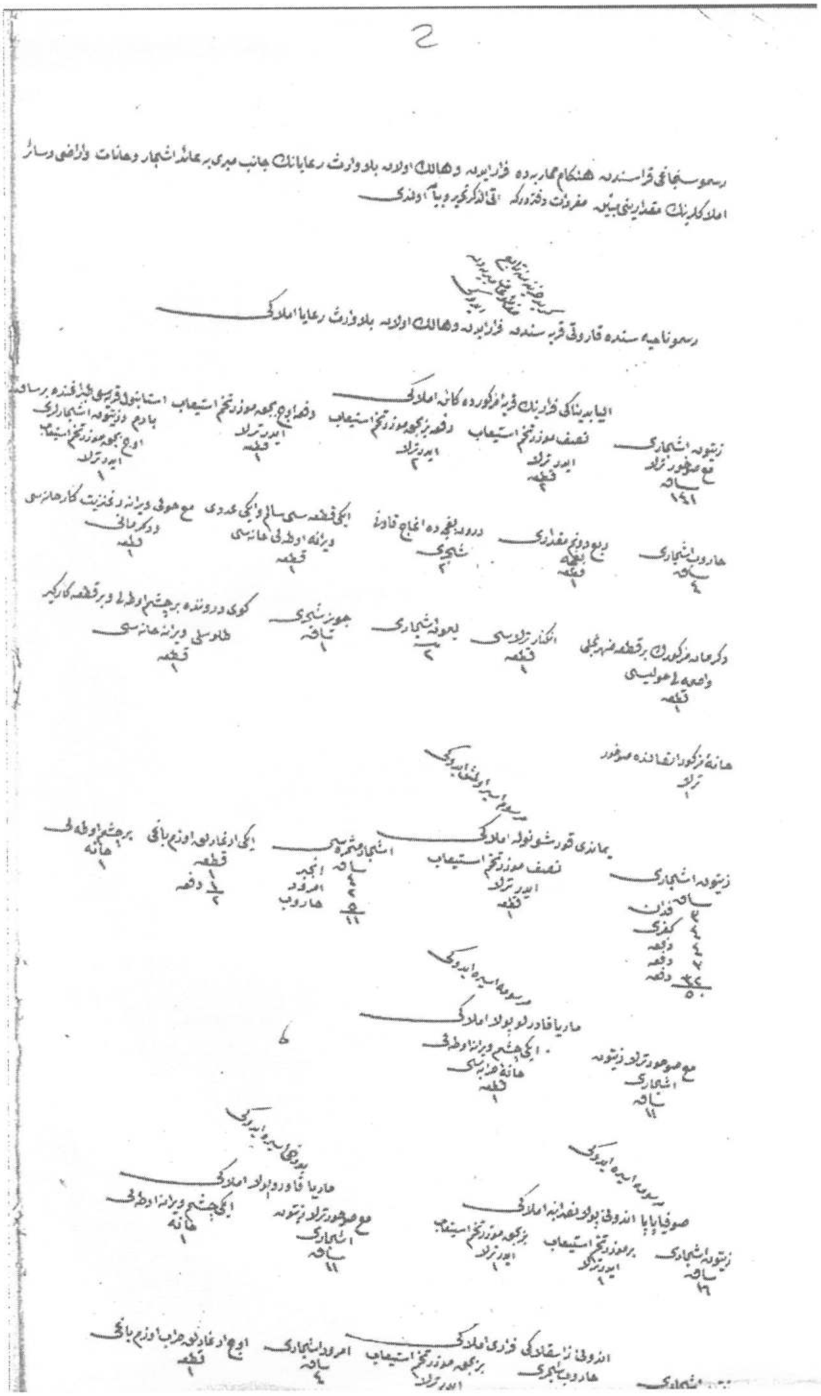
Mumcu, Ahmet (1985). *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara.

Pakalın, M. Zeki (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c: II, İstanbul.

Veinstein, Gilles ve Yolande Triantafyllou Balandé. "Les Inventaires Après Décès Ottomans de Crète" *Probate Inventoires A New Source for the Historical Study of Wealth Material Culture and Agricultural Development*, A.A.G. Bijdragen No: 23, Wageningen, Afdeling Agrarische Geschiedenis Landboowhogeschool, s. 191-204

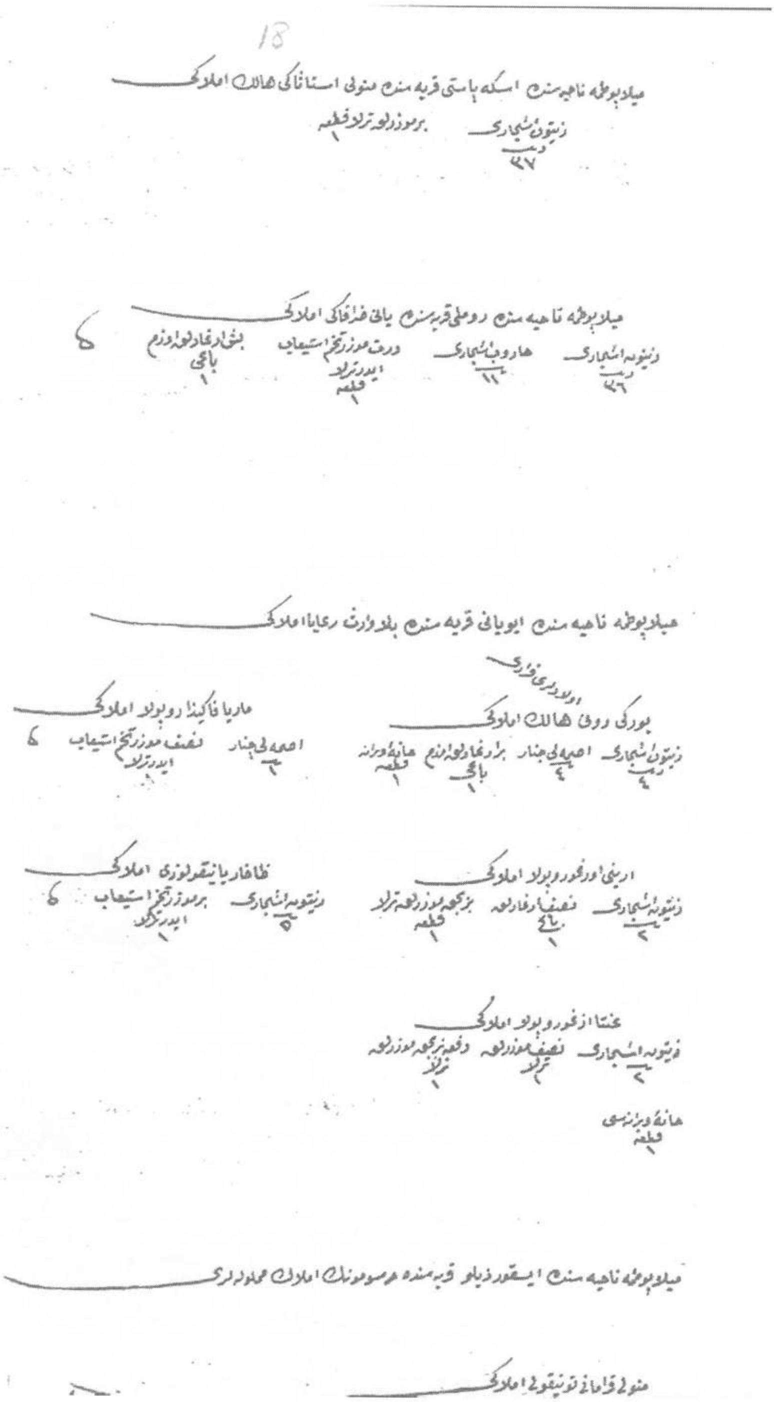
Yaşar, Filiz (2006). *Yunan Bağımsızlık Savaşı'nda Sakız Adası*, Phoenix Yayınları, Ankara.

EK 1



BOA. ML. VRD. TMT. NO: 16198, s.2

EK 2


18

میلاپوطه ناحیه سندن اسکه پاستی قریه سندن منولی اسناتاکی هالك املاکی

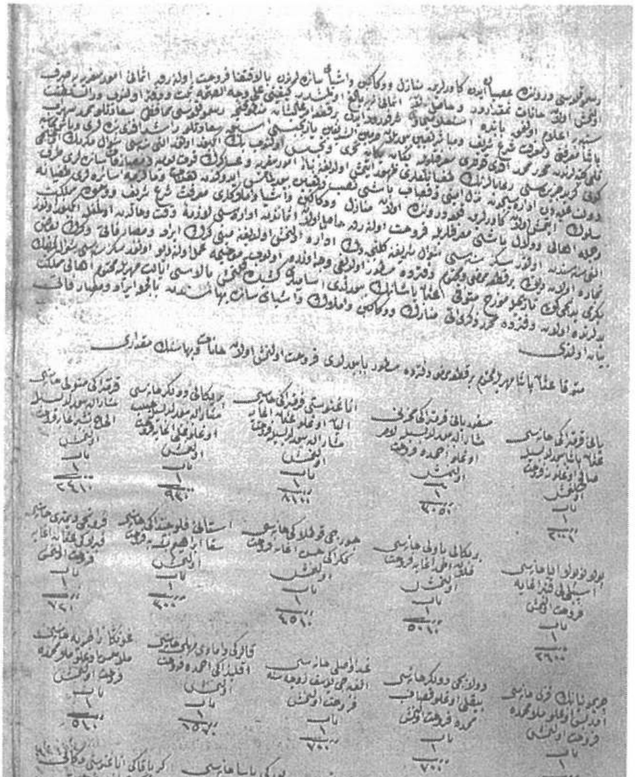
میلاپوطه ناحیه سندن رومنلی قریه سندن یانی قزقاکی املاکی

میلاپوطه ناحیه سندن ایوپانی قریه سندن بلد وارث رعایا املاکی

میلاپوطه ناحیه سندن ایسقوردیلو قریه سنده مرسومونك املاك محلولری

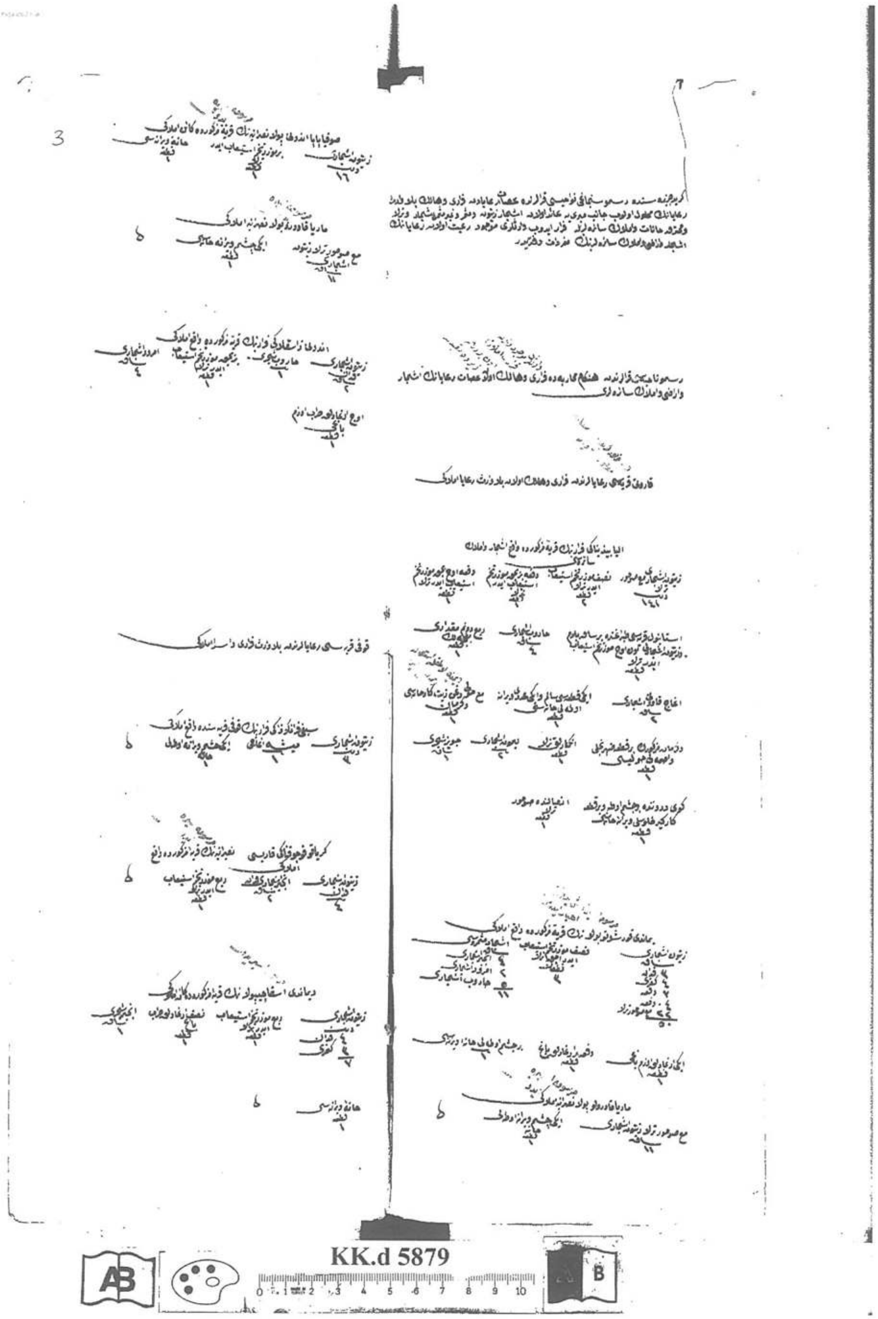
BOA. ML. VRD. TMT. NO: 16198, s.18

EK 3



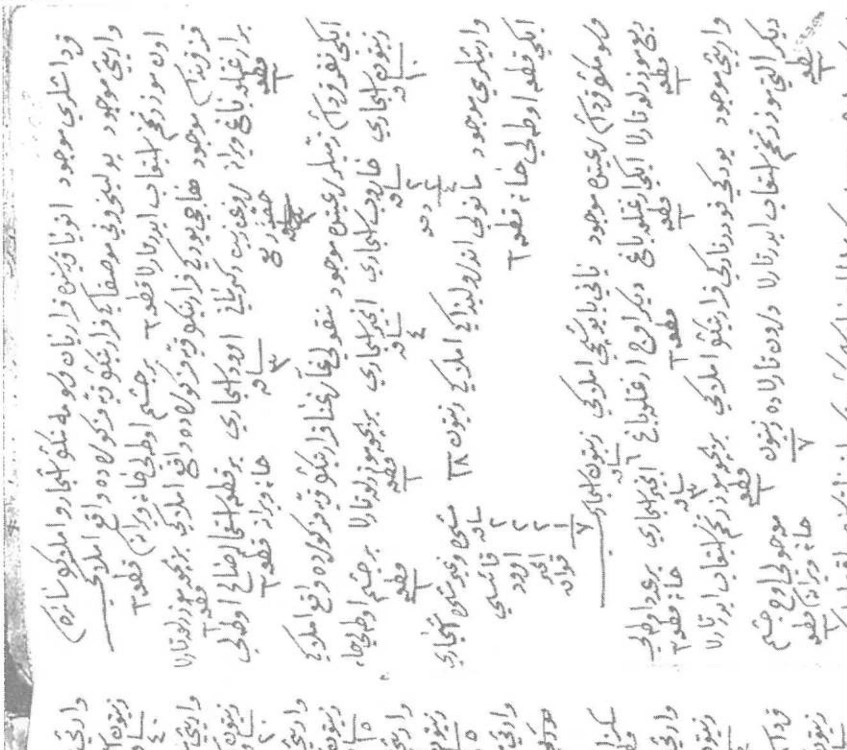
BOA. D. BŞM. MHF d-1336-969

EK 4



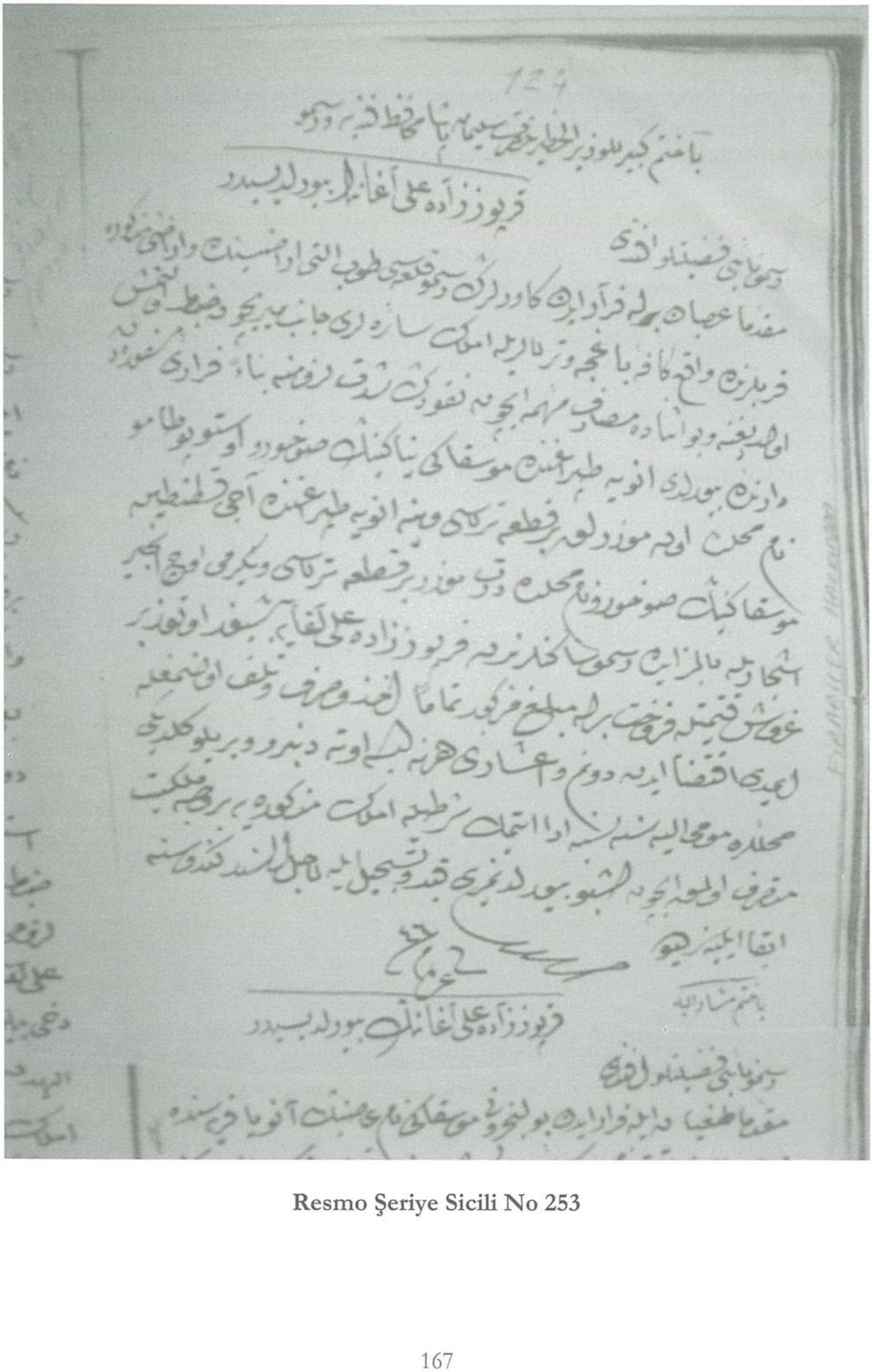
BOA. KK. d. 5879

EK 5



Resmo Şeriye Sicili No 415

EK 6



Resmo Şeriye Sicili No 253

Özet: Bu çalışmanın amacı Kandiye ve Hanya'nın yanı sıra Resmo'da da Yunan Ayaklanması'na katılanların mallarına müsadere işlemi uygulandığının ortaya konulmasıdır. Çalışmada temel olarak Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki müsadere ve müzayede kayıtları ile Resmo kadı sicilleri kullanılmıştır. Araştırmada bu süreçte müsadere ve müzayede işlemleri ile Resmo'da mülkiyetin önemli ölçüde el değiştirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Resmo şehir merkezinde ve çevresinde çok sayıda mülk Müslümanların eline geçmiştir.

Anahtar sözcükler: Yunan Ayaklanması, Resmo, müsadere, müzayede.

A Study on Confiscations and Auctions in Rethymno During the Greek Rebellion

Abstract: The purpose of this study is to demonstrate that confiscations of wealth of those participated in the Greek Rebellion were not limited to Candia and Chania regions, but extensively applied in Rethymno as well. This study evaluates the testimony of Rethymno confiscation record books in the Prime Ministry's Ottoman Archive and Rethymno kadi records. We argue that confiscation and auction practices following the uprising led to a substantial change in the ownership of goods and properties in Rethymno. Therefore, Muslims took possession of a number of real estates both in the city center and the neighboring districts.

Key words: Greek Rebellion, Rethymno, confiscation, auction.

Coğrafyanın Azizliği ya da Sınırboyunda Nahiye Olmak: Vakıf Nahiyesi (1879-1914)

Hamdi ÖZDİŞ*

Bu çalışmanın[1] konusu Osmanlı modernleşmesinin idari boyutudur.[2] Osmanlı modernleşmesi literatürde bugüne kadar genellikle hukuki-kurumsal boyutuyla ve merkez üzerinden ele alınmıştır. Son yıllarda Osmanlı modernleşme tarihinin sosyal ve kültürel boyutlarını taşra üzerinden okumaya ve anlamaya dönük çalışılmalar ortaya çıkmışsa da yerel ölçekli toplumsal dinamiklerin bu çalışmalara yeterince yansıdığını söylemek zordur. Bu makalede II. Abdülhamid döneminin taşra yönetimine yönelik yeniden düzenleme girişimlerinin kimi belirleyici özellikleri bu temelde değerlendirilecektir. Çalışma eşraf, siyaset ve iktidar ilişkisi bağlamında bilhassa yerel güçlerin taşra yönetimine müdahalesini Trabzon Vilayeti'ne bağlı Vakıf nahiyesi örneği üzerinden ele almaktadır. Amaç, taşra yönetimindeki ilişkilerin

* Bilkent Üniversitesi, Tarih Bölümü

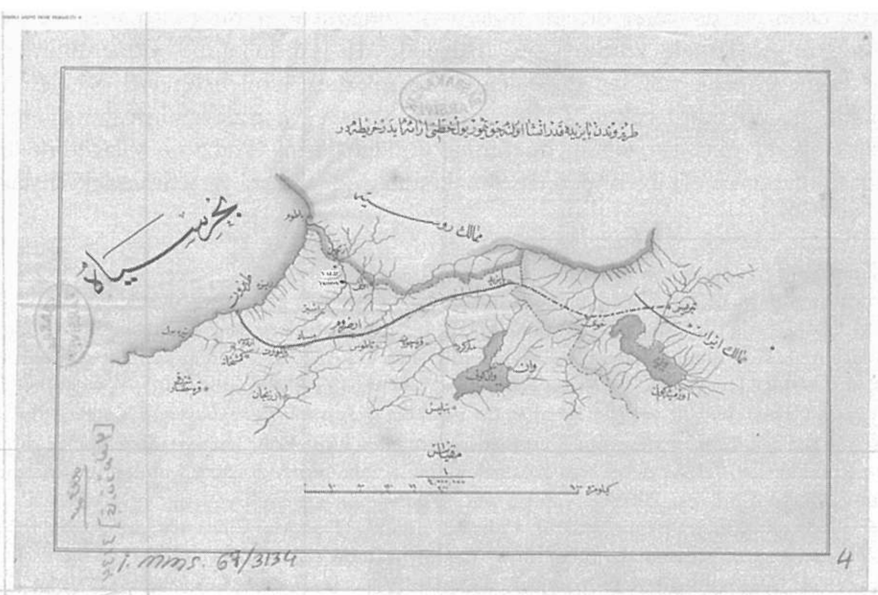
[1] Bu çalışma daha önce OTAM'ın 25. sayısında bazı eksiklerle çıkmıştır. Makalenin sonuç kısmı (bir sayfadan fazla olmasına karşın ancak küçük bir paragrafı dergide yer almıştır) ile gönderilen haritalar makalade çıkmamıştır. Bu eksikliklere ilişkin OTAM dergisinden sonraki sayılarında da herhangi bir açıklama veya düzeltme gelmemiştir. Hatta OTAM'ın internetten ulaşılabilen PDF dosyasında aynı eksiklik yer almaktadır. Bu eksikliği gidermek ve yanlış anlaşılmaları önlemek amacıyla makale *Kebikeç* dergisinde esasa dokunmadan kimi imla hataları düzeltilerek yeniden yayımlanmaktadır. *Kebikeç* dergisi yayın kuruluna bu nezaketinden dolayı şükranlarımı sunarım.

[2] Bu çalışmanın nüvesi 2008'de yapılan *XI. Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi*'nde tebliğ olarak sunulmuştur. Çalışma temelde Trabzon Vilayeti üzerine yapılan geniş ölçekli araştırmanın alt başlıklarından birini oluşturmaktadır (Bkz. Hamdi Özdiş, "Taşrada İktidar Mücadelesi: II. Abdülhamid Döneminde Trabzon Vilayeti'nde Eşraf, Siyaset ve Devlet (1876-1909)" yayımlanmamış doktora tezi, Hacettepe Ünv. Sos. Bil. Enst., Ankara, 2008.) Ancak bu makale, kimi yeni kaynakların kullanılması ve yeni sorulara yanıt aranması sebebiyle tezdeki versiyondan bir hayli farklılaşmıştır.

gerek vali-eşraf gerekse eşraf-saray düzleminde anlamlandırılmasıdır. Yine bu çerçevede, İstanbul tarafından yapılan idari düzenlemelerin yerel koşulları ne ölçüde dikkate aldığı sorusuna da yanıt aranacaktır. Bu anlamda Vakıf nahiyesi örneği büyük resmin sadece küçük bir parçasıdır ve idari yapının şekillenmesinde merkezin öncelik ve kaygılarıyla yerel güçlerin bu süreçteki rollerini anlamamıza da yardımcı olacak niteliktedir.

Öte yandan, Trabzon Vilayeti'nin Lazistan Sancağı'na bağlı olarak kurulan Vakıf nahiyesi, ihdasından itibaren yönetimine tam bir karmaşanın ve belirsizliğin hakim olduğu epeyce kendine özgü yanları da olan bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Nahiyenin özel tarihinin önemli bir boyutu ise hem "kaza" olmak istemesine hem yol yapılmasına dönük ısrarlı taleplerin sürekli gündemde tutulmasıyla uzun süren bir belirsizliğin olmasıdır. Özellikle kaza olmak yönündeki boyutuyla aslında Vakıf nahiyesi dönemin yüzlerce tipik örneğinden birisidir. Ancak nahiyede bu tipik tutuma eşlik eden fiili yönetim pratiği ise epeyce kendine özgü bir kayıt dışılık özelliği taşımaktadır.

Konumuz 93 Harbi'yle başlamakta ve 1900'lerin başına kadar devam etmektedir. Aşağıda daha iyi anlaşılacağı gibi hikâyemizin öznesi 93 Harbi'ni müteakip yeniden belirlenen Rusya sınırındaki bu ücra nahiyenin köylülerinden ziyade yerel güçleri, yani eşrafı ve onların özel gündemleridir. Vakıf nahiyesi üzerinden yerel güçlerin idari yapıya müdahalesi örneklendirilirken iki temel sorunun yanıtı aranacaktır: Vakıf nahiyesi neden ısrarla kaza olmak istemektedir? Bölgenin valisiyle çatışmayı da göze alarak idari anlamda neden Lazistan Sancağı'na bağlı kalmak için ısrar etmektedir? Aşağıdaki satırlarda olayın ayrıntıları anlatılırken bu iki sorunun etrafında "kayıt dışı",



İ.MMS.00067

"hayalet" bir nahiyeden[3] "nüfus mühendisliği"ne, oradan da "Ermeni Meselesi"ne kadar gelişen olayların Osmanlı Arşiv belgelerine yansıyan farklı boyutlarını irdeleyeceğiz.

93 Harbi'nden sonra *elviye-i selâse* yani Batum (Batum'a bağlı olan Livana'nın bugünkü adıyla Artvin de dahil olmak üzere), Ardahan ve Kars'ın elden çıkmasıyla Trabzon Vilayeti'ne bağlı olan Lazistan Sancağı'nın sınırı[4] değişmiş ve oradaki bazı kaza, nahiye ve köylerin bir kısmı sınırın öte tarafında (Rusya) kalmış, kaza ya da köyler ikiye bölünmüştür. Bu durumun önemli sonuçlarından biri Rus sınırındaki bazı yerleşim yerlerinin idari yapısının etkilenmesiyle birlikte yollarının da değişmesi olmuştur. Vakıf nahiyesi bunlardan biridir. Vakıf nahiyesinin yeri[5] tam olarak tespit edilemese de eldeki verilerden hareketle Hopa'nın güneyinde Rus sınırında, Erzurum Vilayeti'yle Lazistan Sancağı'nın sınırını oluşturan dağ silsilesinin öte tarafındadır.[6] Nahiyenin Ögdem'e (Keskim) ya da bugünkü adıyla Artvin iline bağlı olan Yusufeli ilçesine oldukça yakın olduğunu biliyoruz.[7]

---

3 Bu tabiri Oktay Özel'e borçluyum.

4 93 Harbi sonrası sınır Artvin Dağı-Melo (Sarıbudak)-Orucuk (Oruçlu), Kabanı-Aşağı Hod (Maden)-Erkinis (Demirkent) güneydoğu yayla tepeleri-Tavusker-Oltu çizgisidir (Bkz. Özder 1971: 47). 93 Harbi sonrası Osmanlı-Rus sınırını gösteren 1880 tarihli harita için bkz. Ek, BOA, İMMS 00067. Harita, Trabzon'dan Bayezid'e kadar döşenmesi planlanan demiryolunu göstermektedir. Ancak burada 93 Harbi sonrasındaki Osmanlı-Rus sınırını göstermesi nedeniyle kullanılmıştır. Bu harita daha önce Fulya Özkan'ın çalışmasında kullanılmıştır (Bkz. Özkan, 2010: 93).

5 Yer adlarıyla ilgili mevcut çalışmalarda Vakıf adında pek çok nahiye varsa da bunlardan hiçbiri ne Trabzon Vilayeti'ndedir ne de Öğdem'e ve Keskim'e (Yusufeli) yakındır. Bkz. Nuri Akbayar, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, Tarih Vakfı Yurt Yay. Ankara, 2001. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, Başbakanlık Devlet Arş. Gen. Müd., Ankara, 2006. Ayrıca İçişleri Bakanlığı'nca yapılan *Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu* adlı çalışmada da anılan yerlere yakın Vakıf adında bir nahiyeye rastlanılmamıştır.

6 Sırrı Paşa, *Mektubat-ı Sırrı Paşa*, İstanbul, 1303, s. 129.

7 Mevcut literatürden ya da Osmanlı Arşiv belgelerinden nahiyenin yerinin tam olarak tespit edilmesini güçleştiren çeşitli nedenler vardır. Her şeyden önce Vakıf nahiyesinin adı sadece Osmanlı Arşiv belgelerindeki yazışmalarda geçmektedir ve orada da yeri net değildir. Nahiyenin adını yalnızca bir kez 1881 yılı *Trabzon Vilayeti Salnamesi*'nde görebiliyoruz. O da sadece nahiyenin adı ve müdürü olmak kaydıyla. Nahiyenin müdürü Mehmet Ağa'dır. Bkz. Kudret Emiroğlu, (Yay. Haz.) *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1881*, C. 12, Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, Ankara, 1999, s. 177. Oysa nahiyelerle ilgili bilgiler salnamelerde çok daha detaylıdır. Bunun dışında nahiyenin adını ne *Trabzon Vilayeti Salname*leri'nde bulmak mümkündür ne de *Erzurum Vilayeti Salname*lerinde. Halbuki ona oldukça yakın olan Öğdem, Erkinis, Keskim ve Hodiçor gibi nahiyeler salnamede yer almaktadır. Bkz. *Salname-i Vilayet-i Erzurum*, 1317, s. 204. Oysa bu tarihte (1900) Vakıf nahiyesi Keskim kazasına bağlıdır. Bkz. I.DH.1375/1318-S.36. Buna ilave olarak Vakıf nahiyesi yeni kurulmakta olan Bayburd Sancağı'na da dahil edilmez. Haritalarda da nahiyenin adını bulmak mümkün olamamıştır. Bu durum yani Vakıf nahiyesinin Salnamelerde yer almaması, daha sonraki bir tarihte (1915 sonrası) nahiyenin adının değişmiş olabileceğini akla getirmektedir. Bilindiği gibi bu tarihlerde (23 Aralık 1915) bazı vilayet, sancak, kaza, kasaba, köy, dağ, nehir vb. isimlerinin değiştirilmesi Enver Paşa tarafından önerilmiş ve uygulanmıştı. Bkz. Hagop Hachikian, "Some Particulars of Hemshin Identity" Hovann H. Simonian (Ed.)*The Hemshin: History, Society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge, 2007, içinde s. 167-68; Ayhan Yüksel, "Trabzon Vilayeti'nde Yer Adları ve İdari

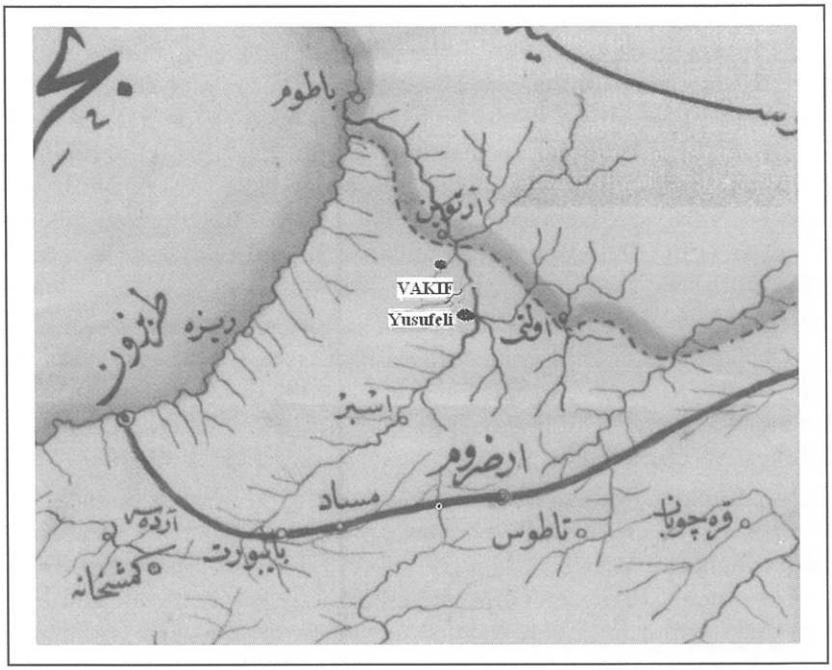
Vakıf nahiyesinin bağlı olduğu sancak merkezinin Rize'yle olan haberleşmesini ve ulaşımını sağlayan yolun Rusya tarafında kalması çeşitli sorunları da beraberinde getirmiştir. Bölge halkı Rize'ye ya da sözgelimi Hopa'ya bir "mürûr tezkeresi"yle, yani izin belgesiyle Rusya içerisine, daha doğrusu Batum'a girmek suretiyle ancak 40 saatte gidebilmektedir. Oysa izin belgesi almak her zaman mümkün olamamaktadır. Dolayısıyla Vakıf nahiyesi ciddi bir ulaşım sorunu ile karşı karşıyadır.

Vakıf nahiyesinin ücra, ulaşılamaz vaziyetinin doğurduğu sıkıntılardan bir başkası son derece hayati olan bir mesele olan haberleşme alanındadır. Vakıf nahiyesiyle haberleşmek buraya yolun olmaması nedeniyle neredeyse imkânsızdır. Nahiyeyle iletişimi sağlamak için Rusya içerisine girip oradan sancak merkezine -Rize'ye- ulaşmak zorunluluğu vardır. Bu durumda nahiyeyle haberleşebilmek için her seferinde izin almak, dolayısıyla Rusya ile yazışıp "mürûr tezkeresi" denilen izin belgesini edinmek gerekmektedir. Nahiyedeki adli vakalarda da durum farklı değildir; hatta daha vahimdir. Zira cinayet, eşkiyalık gibi suçlardan yargılanan birini mahkemeye götürmek için zabtiyenin silahlı olması gerekir. Oysa Rus toprakları üzerinden Osmanlı zabtiyesi ancak silahsız olarak geçebileceğinden bu da mümkün olmamaktadır. Bu noktada Trabzon Valisi Sırrı Paşa'nın meseleyi resmeden satırları anılmaya değer:

> [...] Hatta nahiye-i mezkûre ahalisinden Kamil Ağa namında birisi on beş kadar hayduda reis olarak daime tecavüz-ü hudud ile Rusyalulara îka-yı mezalim ve taaddiyata cüret eylediğinden bunların men ve tedibini Trabzon'da mukim Rusya konsolosu vilayetden iltimas itmiş ve eşhas-ı merkûmenin işbu harekât-ı şekâvetkâraneleri Erzurum kumandanlığından dahi bi'l-istihbar kezalik vilayete malumat virilmiş ve Rusya sefareti de tecâvüzât-ı vakıadan dolayı Bâb-ı âli'ye şikayet idüb Hariciye Nezaret-i celilesinden bu babda evvel ve ahir müekkid emirler gelmiş olmağla mucibince Lazistan mutasarrfılığına icra kılınan tebligat üzerine bi't-tahkik tebyin idecek hale göre icabının icrası içün bu kere yine Batum tarikiyle Vakfa bir zabtiye zabıtı izam olunacağı mutasarrıflıkdan cevaben bildirilmişdir ki bu dahi nahiye-i mezkûrenin idaresince derkar olan müşkilatın derecesini tayine kifayet ider. Çünkü eşkiyanın derdesti içün merkez-i livadan asker sevkine lüzum görünse bunlar da Batum tarikiyile gitmek, tutulacak eşkiya dahi yine

Yapıyı Değiştirme Teşebbüsleri", *Trabzon Tarihi Sempozyumu*, Trabzon Belediyesi Yay. 1999, s. 209. Vakıf nahiyesinin isminin değişmiş olma ihtimalini kuvvetlendiren bilgiler Yusufeli Belediyesi'nin web sitesinde yer alır. Muammer Demirel imzalı yazıda verilen bilgiye göre Vakıf nahiyesinin bugünkü adı Kobak/Yüksekoba'dır. Demirel, web sitesindeki yazısında Vakıf nahiyesine ait çok değerli bilgiler verir ancak kaynak belirtmez. Bu nedenle bilgileri teyid etme imkânımız olamamıştır. Bu bilgilerin temellendirilmeye ihtiyacı olduğu ortadadır. Ayrıca Demirel'in aktardığı bu bilgilerde düzeltilmesi gereken bazı noktalar da vardır. Örneğin Vakıf nahiyesi bu çalışmada belirtildiği gibi Lazistan Sancağı'na bağlı olarak kurulmuş ve daha sonra Keskim'e ve dolayısıyla Erzurum'a bağlanmıştır. Bkz. Sırrı Paşa a.g.e., s. 135. Bunun dışında Osmanlıca belgelerde "Maa ulya Vakıf" olarak okunması gereken yerler "Ma'-i ulya" olarak aktarılmış ve bu ifade Artvin merkeze bağlı bir köyün adına yorularak "Milo" olmalı şeklinde değerlendirilmiştir. Bkz. Muammer Demirel, www.yusufeli.bel.tr/index.php?bel=yusufeli-tarih

Batum tarikiyle getürülmek lazım gelür ki, böyle bir kuvve-i müsellahanın hudud içinden gelüb geçmesine Rusya hükümetinin hiç bir vakit müsaade itmeyeceği ve itse bile bu suretin mahzurundan salim olmayacağı bedihidir.[8]



Dolayısıyla nahiyenin ücra, ulaşılamaz olmasının hem merkezî devlet hem yerel seçkinler hem de halk açısından doğurduğu çok önemli sonuçları vardır. Merkezî devlet açısından en önemli sonucu her yönüyle "kontrol" edilebilir olmaktan uzak olmasıdır. Nahiyenin yıllık vergi tahsilatı bağlamında da bunu görmek mümkündür. Vali Sırrı Paşa'ya göre nahiyenin "şimdiye kadar dürüstçe bir hesabı bile görülememiştir".[9] Belgelerin diliyle ifade edersek "senelik muvazeneye", bütçeye dahil olmaması, yani vergilerin merkezî hazineye ulaşmaması nahiyeyi adeta "müstakil" bir hale sokmaktadır ki merkez-i hükümet açısından bunun kabul edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle bu durumdan yararlananlar Vakıf nahiyesinin önde gelenleri, eşrafıdır. Nahiye tam da onların istediği gibi "müstakil"[10] bir nahiye olarak yönetilmektedir. Hiçbir kayıt ve nezaret yoktur ve bu durumdan fazlasıyla müstefid olanlar onlardır.[11]

[8] Sırrı Paşa, a.g.e., s. 130.
[9] Sırrı Paşa, a.g.e, s. 130-131.
[10] Tabii "müstakil" nahiyenin gerçek anlamı bu değildir. Müstakil nahiyeler doğrudan Trabzon merkez vilayetine bağlı olarak idare edilmektedirler.
[11] Sırrı Paşa'nın bu bağlamdaki ifadesi oldukça çarpıcıdır. Paşa, bu durumdan (kayıd-kuyud olmamasından) müstefid olanların bulunduğunu ve *suret-i müstakilede* gibi idare olunduğunu belirtir. Merkeze çekilen telgraflara bakıldığında ve Vali Sırrı Paşa'nın da belirttiğine göre, bunlar aslında beş-on kişiden fazla da değildir. (Yukarıda anılan Kamil Ağa'dan başka, toplam 6 kişidir.)

Nahiyeyle ilgili sorunlar bu kadarla da sınırlı değildir. İdari açıdan olduğu gibi asayiş bakımından da ciddi sıkıntılar yaşanmaktadır. Diğer nahiyelerin de sıklıkla mustarip olduğu eşkiyalık[12] burada da söz konusudur, ama bir farkla: Yukarıda Sırrı Paşa'nın satırlarında da ifade edildiği gibi eşkiyalığı yapan bizzat Vakıf nahiyesinin Kamil Ağa'sıdır. Üstelik Kamil Ağa onbeş adamıyla birlikte "hudud tecavüzü"nde[13] bulunarak Rusya topraklarına geçmekte ve orada bu işe "cüret eylemekte"dir. Bu da tabi ki uluslararası bir soruna dönüşmektedir. Meselenin Erzurum üzerinden çözümü ise ayrı bir bürokratik yazışma gerektirmektedir. Yani Batum üzerinden eşkiya yakalanacak ve aynı yoldan liva merkezine getirilecektir. Ancak buna da Rusya hükümeti her vakit izin vermeyecektir. Dolayısıyla kontrol edilmesi güç olan bir eşkiyalık olayı vardır. Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi Vakıf nahiyesi idari açıdan oldukça sorunludur.

Meselenin çarpıcı boyutlarının ortaya çıkması bölgeye 1879'da vali olarak gelen[14] Sırrı Paşa ile başlar. Paşa, meseleyi devir gezisi[15] esnasında fark etmiş, incelemiş ve o andan itibaren de kararını vermiştir. Vakıf nahiyesi bir an önce Erzurum Vilayeti'ne bağlanmalıdır. Bu amaçla Sırrı Paşa pek çok girişimde bulunur. Durumu derhal Dahiliye Nezareti'ne bildirir ve gereğinin yapılmasını ister.

Buna mukabil nahiye eşrafı da hemen harekete geçmiş ve Saray'a (Yıldız'a) telgraflar çekerek Lazistan'a bağlı olmaktan memnun olduklarını, nahiyelerine yol yapılırsa sıkıntılarının kalmayacağını ve bütün ticari vb. işlerinin orayla yürütüldüğünü belirterek Erzurum Vilayeti'ne asla bağlanmak istemediklerini bildirmişlerdir.[16] Buna ilave olarak Vakıf eşrafı daha sonra -1895'te- hem sadrazama hem

---

[12] Eşkiyalık vb. suçlarla ilgili mesele iki taraf arasında sorunlara yol açtığından daha sonraki vali Kadri Paşa zamanında ilginç bir yöntemle çözümlenmiştir. Suçluların mübadelesi konusunda Ruslar, Kafkasya valisiyle özel bir anlaşma yaparak Rus polisler refakatinde on iki kaçağı Batum'dan Trabzon'a göndermiştir. İstanbul'daki Rus sefiri bunu duyduğunda sadrazamdan Trabzon valisinin derhal azlini istemiştir. Sadrazam cevaben "Siz Kafkasya valinizi görevden alır almaz, biz de valimizi azledeceğiz" der. Bkz. Abdülhamit Kırmızı, *Abdülhamid'in Valileri*, İstanbul, Klasik Yay., 2007, s. 199.

[13] Hudut tecavüzü konusunda bir hayli sıkıntı yaşandığı anlaşılmaktadır. Hem Vakıflı eşkiyaların hem de "amelelerin" pasaportsuz sık sık sınır ihlâlinde bulunmaları Hariciye'yi de uğraştıran bir sorun olmuştur. Bu sınır ihlâlleri sadece Vakıf nahiyesinin mücavir alanından ve dolayısıyla sadece Vakıflılar tarafından değil, Hemşinliler tarafından da yapılacaktır ve limanın olduğu Poti sınırına kadar bu ihlâller uzanacaktır. DH.MKT. 404/68.

[14] İki ayrı dönemde, yaklaşık beş yıl (tam olarak söylemek gerekirse 4,5 yıl) valilik yapan Sırrı Paşa. Ağaların hakimiyetinde ücra bir nahiyenin varlığı Sırrı Paşa gibi dirayetli ve dürüst bir vali için fazlasıyla rahatsız edicidir. Selefi Yusuf Ziya (ki İngiliz konsolosu Biliotti tarafından yeteneksiz ve pasif bir vali olarak tanımlanır) zamanında başlayan ve görmezden gelinen nahiyeyle ilgili süreç tam bir fiyaskodur ve bir an önce son bulmalıdır.

[15] Valiler ve mutasarrıflar bulundukları bölgeleri denetlemek amacıyla haftalık ya da aylık "devre" denilen gezilere çıkarlardı. Bkz. Fatma Rezan Hürmen, *Mehmet Tevfik Bey'in II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları*, II Cilt, İstanbul, Arma Yay. 1993. s. 234; Kırmızı, a.g.e., s. 109.

[16] Yerel seçkinlerin bu noktadaki gerekçeleri şöyledir: "nahiye-i mezkure ahlisinin kaffe-i umur-ı ticariye ve muamelat-ı şahsilerde Lazistan Sancağı'nda olarak Erzurum'a hiç bir cihetle ihtiyaç-ı münasebetleri olmadığı ve tahvil-i idare ahalinin mağduriyetini mucib olacağı gösteriliyor ise de..." BOA, *Şura-yı Devlet* (ŞD.) 1834/16.

mabeyne hitaben yazdıkları bir arzuhalde Keskim nahiyesiyle birlikte yirmi bin nüfusa ulaştıklarını, önemli bir mevkiye sahip olduklarını ve iki bin lira kadar akçe harcayarak hükümet konağı, cami ve çeşmeler yaptırdıklarını, bu nedenle de bağlı bulundukları idari merkez -Keskim- değiştirilirse "siyanet-i hukuklarının ve muhafaza-i asayişlerinin ve emniyetlerinin" ihlâl edileceğini ve hüsn-i idarenin ve inzibatın temin edilemeyeceğini beyan ederler.[17] Bunun anlamı ise, farkedileceği gibi, yerel seçkinlerin valiye bir nevi savaş açmasıdır.

Nahiye eşrafının kurduğu ilişki ağları da çok güçlüdür. Öyle ki bu ilişkiler ve güçleri sayesinde yerli beyler gerektiğinde Sultan Abdülhamid'in valisini dahi görevden aldırabilmektedirler.[18] Dolayısıyla Vakıf nahiyesindeki bu ilişki ağının Trabzon Vilayeti'nin mali işlerinden sorumlu defterdarından İstanbul'a, Dahiliye'ye kadar uzandığını söylemek mümkündür. Çünkü nahiye kurulduğu tarihten (1879) itibaren 1883'e kadar bütçeye (muvazeneye) dahil edilmemiştir. Bu da bize ilişkiler ağının niteliği hakkında bir fikir vermektedir. Nahiyenin bütçesinin (maaş ve masrafları mahallince tesviye olunduğu halde muvazeneye dahil edilmemesinin) bu tarihe kadar neden yapılmadığını ve merkeze bildirilmediğini defterdara soran Sırrı Paşa'nın aldığı cevap şaşırtıcıdır:[19] "[...]Sebebini bilemem fakat iradesi istihsal olunmamış olduğıçün seleflerim muvazeneye idhal itmemiş olduklarını muhasebe kalemi efendileri söylüyordu. Baki. 28 Mart sene [12]99/ 9 Nisan 1883." [20]

"İradesinin istihsal olunmamış" olması nahiyenin "kayıt dışı" olduğunu ve resmiyet kazanmadığını gösterir. Dolayısıyla nahiyeyle ilgili işlerin nasıl yürüdüğü hakkında da açık bir fikir vermektedir bu ifade. Dahası işin defterdarla da sınırlı kalmadığını "muhasebe kalemi efendileri söylüyordu" cümlesi de anlatır durumdadır. Dolayısıyla bu noktada defterdarın ve muhasebe kalem efendilerinin Vakıf nahiyesindeki bu işe, yani uygunsuzluğa, ortak olduklarını öne sürmek mümkündür.

Bu uygunsuzluğu gören valinin, nahiyenin Erzurum'a bağlanmasında ısrar etmesi ve ahalinin yani yerel seçkinlerin de Lazistan'da kalmak istemesi üzerine konu Şura-yı Devlet'e kadar gelmiş, araştırılması yönünde karar alınmış ve incelenmiştir. Aslında her şey açıktır: Vali Sırrı Paşa'ya göre araştırılacak ve muhabere edilecek bir şey yoktur. Çünkü daha önce (evvelki vali Yusuf Ziya zamanında) Erzurum vilayetine zaten yazılmış ve her nedense "Erzurum vilayetiyle asla muhabere idilmediği" yanıtı alınmıştır.[21] Açıktır ki Sırrı Paşa burada bilerek birilerinin bu konu üzerinde durmadıklarını, üstünü örttüklerine işaret etmektedir.[22]

---

[17] BOA, DH. MKT. 363/33; Y.MTV. 118/110. Kaza merkezinin bir kaç defa çeşitli nedenlerle değiştirildiğini belirtmek gerekir. Bu nokta üzerinde ilerleyen satırlarda durulacaktır.

[18] Bu konuda bkz. Oktay Özel, "Çürüksulu Ali Paşa ve Ailesi Üzerine Biyografik Notlar", *Kebikeç*, 16, 2003, s. 103-107; Müfit Semih Baylan, "Trabzon Valisi Sırrı Paşa", *Trabzon*, 7, 1993, s. 15-16, Alfred Biliotti, Foreign Office, 195/1457, Ağustos 1881.

[19] Yusuf Ziya Paşa zamanındaki vilayet defterdarı Emin Vehbi Bey'dir ve mütemayiz rütbesine sahiptir. Bkz. Kudret Emiroğlu (Yay. Haz.) *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1879*, Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, Ankara, 1999, s. 107.

[20] Sırrı Paşa, a.g.e., s. 135.

[21] Sırrı Paşa göreve başladıktan sonra hem Erzurum Vilayeti'nden hem de Lazistan mutasarrıflığından bilgi istemiştir. Bunun üzerine her iki yerden de yanıt gelmiştir. Lazistan

Bütün bunlar karşısında Şura-yı Devlet'in şaşkınlığını belgelerdeki ifade açıkça ortaya koymaktadır. Böyle bir nahiyenin nasıl kurulduğunu ve bu duruma nasıl gelindiğini anlamakta güçlük çekmektedir Şura-yı Devlet. Trabzon ve Erzurum vilayetlerinden konuya ilişkin izahat istenmiş ancak tatmin edici yanıtlar gelmemiştir.[23] Ahali ısrarla yol talebinde bulunmakta, ısrarla Lazistan'da kalmak istemektedir. Bunları dikkate alan Şura-yı Devlet "temin-i hakikat" için tekrar inceleme başlatır ve her iki vilayete yolladığı emirlerde meselenin açıklığa kavuşturulması için bir dizi soru yöneltir. Şura-yı Devlet'in konuyla ilgili sorularına yer vererek soruların yaşanan şaşkınlığı nasıl yansıttığını görmek gerekir. Soruları[24] maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz:

- Bu nahiyenin idaresince birtakım müşkilat olduğu halde Lazistan'a bağlı olmak üzere teşkili ne lüzum ve esasa müsteniddir?
- Bu nahiyenin kurulması ve idaresinin tayini ve bağlı olduğu merkezin değiştirilmesi (tebdil-i irtibatı) ve daha sonra tekrar eski haline döndeirlmesinin (merbutiyet-i asliyesinin ibkasının) istenilmesi bir merkezden bildirildikten ve cümlesi bir kalemden geçmekte olmasıyla bu mübayenetin [tutarsızlığın] vukuuna sebeb nedir?
- Bu nahiye dört sene önce teşkil olunduğu ve maaşat ve mesarifatı mahallince tesviye olunduğu halde şimdiye kadar *bütçeye dahil edilmemesinin*[25] kaynağı nedir? ("muvazenelere idhal olunmaması neden neşet itmişdir")

Bu sorulara Sırrı Paşa'nın cevabı çok net ve açıktır: Bu işin sorumlusu eski vali Yusuf Ziya'dır.[26] Ahalinin istediği yol ile ilgili soruya da Sırrı Paşa bu yol yapımının mümkün olmadığını gerekçeleriyle birlikte daha ilk tahriratlarında bildirmiştir. Fakat nahiyenin yönetimindeki bütün zorluklara karşın Vakıf ahalisi sancak merkeziyle irtibatlarını sağlayacak bir yol yapılması taleplerinde ısrar etmektedirler. Yani aslında 'imkânsızı' istemektedirler. Çünkü bu hem askerî açıdan mümkün değildir, hem de yol yapımı çok maliyetli olacak ve uzun sürecek bir iştir ve dağların fiziki yapısı düşünüldüğünde bugün bile oraya yol yapılması oldukça zordur.[27] Askerî açıdan yol yapımı sınır olması hasebiyle sakıncalıdır, zira oradan içeriye bir geçit sağlayacak ve bölge düşman tehdidine açık bir hale gelecektir. Ayrıca Anadolu İstihkamat Ko-

mutasarrıflığından konuya ilişkin alınan tahrirattan da "altı üstüne benzemez bir acaiblik müşahade buyrul[maktadır]." Sırrı Paşa, a.g.e., s. 134.

[22] Sırrı Paşa, a.g.e., s. 134.

[23] Daha önce 10 Nisan 1882'de yazılmıştır. ŞD. 1834/16

[24] Şura-yı Devlet'in sorularını içeren 20 Mart 1883 tarihli tahriratı için bkz. ŞD. 1835/11

[25] İtalik bize aittir.

[26] "Bir de bu haller bir merkezden bildirilmekde ve bir kalemden geçmekde olduğu halde bu mübayenet vukuuna sebeb nedir deyü haklı bir sual irad buyrulmuşdur. Vakıa bu halleri bildiren merkez bir ise de kalem bir değildir. Evvel emirde hakikat-i hali arz ve tasavvur iden kalem şimdi de o hakikati meydana koyan kalemdir ki bu kalemin beyanatında asla mübayenet yokdur. Mübayenet-i vakıa tahkiksiz teammülsüz ve hatta neticesiz olarak bir takım işaret-i beyhude ile ezhân-ı âliye tağlit iden kalemdir ki bunun da mesuliyeti sahibine racidir." Sırrı Paşa, a.g.e, s. 133.

[27] Bkz. Harita 1. BOA, İMMS. 00067. 28 Receb 1297/6 Temmuz 1880.

misyonu'nun da onayı gerekir ki, komisyon buna onay vermeyecektir.[28] Oysa Vakıf nahiyesi Erzurum Vilayeti'ne bağlı olan İspir kazasına oldukça yakındır ve yolu da düz olup oraya münasebeti de tamdır. Sırrı Paşa'ya göre durum bu kadar açıktır. Üstelik yeni bir yola Askeriye asla izin vermeyecektir. Sırrı Paşa Hopa sahiline inebilmek için bir yolun yapılmasının anlamsızlığına ve bu yolun imkânsızlığına işaret ederken bir yandan da bu işten kimlerin çıkarı olduğunu belirtmeyi ihmal etmez. Paşa, Vakıf nahiyesinin yerel seçkinlerini kasdederek "mücerred birkaç kişinin hatırı içün böyle bir yol açmayı tasavvur" edemediğini vurgulamaktadır.[29]

Sonuç olarak Vakıf nahiyesine bir yol yapılmamış ve Sırrı Paşa'nın bütün ısrarlarına rağmen nahiyenin Erzurum Vilayeti'ne bağlanmasının caiz olamayacağı belirtilerek Trabzon Vilayeti'nde kalmasına irade buyrulmuştur.[30] Fakat bu kararda da 'karar' kılınamadığı ileride görülecektir. Ancak bu iradede bambaşka bir noktaya dikkat çekilmekte ve kararda etkili olan asıl unsurun altı çizilmektedir. Vakıf nahiyesi Keskim'le birleştirilerek bir kaza teşkiliyle Erzurum'a bağlanırsa (rabt ve ilhak edilirse) Erzurum'un "vüs'at ve ehemmiyetini" artıracaktır. Ermenilerin büyük bir kısmının bu vilayette toplanarak bir "Ermenistan" vücuda getirmek niyetiyle çeşitli hilelere başvurduklarının kaydedildiği iradede bunun "muvafık-ı maslahat olamayacağı"na vurgu yapılmaktadır. Vakıf nahiyesinin Trabzon'dan ayırt edilmesi (fekk-i idaresi) bir yana, Erzurum Vilayeti'ne bağlı olan bazı yerlerin de civar vilayetlere verilerek vilayetin küçültülmesi istenmektedir. Bu sayede vilayet hem daha kolay idare edilebilecek hem de "Ermenistan tabirinin külliyen elsine-i melanetkârâneden" kaldırılması "saltanat-ı seniyyece istifadeyi mucib olaca[ktır]"[31] Bu yaklaşımın ve Ermeni Meselesi'nin muhtemel olumsuz neticelerine yönelik kaygının o dönemde Osmanlı yönetiminin gündeminde olduğunu, taşra idari birimlerinin sınırlarının ve nereye bağlanacaklarının belirlendiğini diğer kimi örneklerden de görüyoruz.[32]

---

[28] Köyler arasında olan yol ihtiyacı Anadolu İstihkamat Komisyonu ile görüşülmeden açılmaması kararlaştırılmıştır. Bkz. Sırrı Paşa, a.g.e., s. 134-5.

[29] Sırrı Paşa'nın bu konudaki ifadesi şöyledir: "Oraya mahsus yeni bir yol küşadı bahsine gelince, evvela muhakkakdır ki nahiye-i mezkure ahalisi Hopa sahiline inebilmek içün yalnız başlarına yirmi bu kadar saatlik bir yol küşadına muktedir olamazlar. Saniyen muktedir olabilseler bile Dahiliye Nezaret-i celilesinden şerefvarid olub suret-i mahrecesi leffen takdim kılınan 14 Şubat 98 tarihlü tahrirat-ı aliyyede musarrah olduğu vechile hududdan yirmi bu kadar saat berüde vaki Rize sahilinden bile dahile böyle uzunca bir yol değil hatta karyeler beyninde yapılacak tarik-i hususiye-i adiyenin dahi Anadolu İstihkamat Komisyonu'yla kabl-el-muhabere açılması mukarrerat-ı Bâb-ı Âli'den olmasıyla hudud başında olan Hopa'dan yine dahildeki hududa müntehi olmak üzere böyle bir yolun küşadı cihet-i askeriyeden kat'a tecviz buyrulmaz. Salisen Vakıf nahiyesinin öte tarafında vâki ve Erzurum Vilayeti'ne tabi İspir kazası nahiye-i mezkûreye pek karib ve yolu da düz olub binaenaleyh mevkien oraya münasebet-i tammesi derkar iken mücerred birkaç kimsenin hatırı içün tekalifat-ı azime ihtiyarıyla sahilden dahile yol açmakda bir güna muhasenat tasavvur idemiyorum" Sırrı Paşa, a.g.e., s. 134-5.

[30] İ. DH. 102152, Aralık 1883.

[31] Bu ifade 1883 tarihli belgede aynen kullanılmıştır. Bkz. İ.DH.102152, Aralık 1883.

[32] Abdullah Teyfur Erdoğdu'ya göre, örneğin Hakkari Vilayeti "büyük ihtimalle Ermeni meselesinde başağrısı yaşamamak için Van Vilayeti'ne bağlanmıştır. Böylece Ermenilerin vilayet

Böylece Vakıf nahiyesinin idari açıdan Lazistan'da kalmak istemesinin yarattığı müşkülata, bu sefer Erzurum'a bağlanmasının sakıncaları da eklenmiş, "Ermeni Meselesi" de bu noktada gündeme gelmiştir.[33] Aslında Vakıf nahiyesinin o dönemki nüfusuna bakıldığında böyle bir endişeye neden olacak bir durum da pek görünmemektedir, zira Sırrı Paşa'nın Vakıf nahiyesine ilişkin 1878-1879-1880 yıllarına dair verdiği nüfus bilgilerine bakılacak olursa[34] Vakıf nahiyesi nüfusu (ki 1880 itibariyle 7816 erkekten oluşmaktadır) tamamen Müslümanlardan oluşmaktadır.

Bu durumda "Ermenistan" ifadesiyle dile getirilen kaygının Vakıf nahiyesindeki olmayan Ermeni nüfusundan değil, bağlanması düşünülen Erzurum Vilayetinin konumundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zaten anılan iradede bu açıkça zikredilmektedir. Bilindiği üzere, 93 Harbi sonrasında imzalanan Berlin Anlaşması'nın 61. maddesinde dile getirilen ve dönemin Avrupa devletlerince (özellikle İngiltere tarafından) desteklenen "reform" meselesi Diyarbakır, Bitlis, Van, Erzurum, Sivas ve Kayseri'nin de içinde bulunduğu bölgenin (vilayat-ı sitte) nasıl tanımlanacağına dönük bir tartışmayı da içermekteydi. Hem reform talebinin hem de bölgenin isimlendirilmesi konusunun Osmanlı yönetimini endişelendirdiği açıktır. İngiliz Büyükelçisi Henry Layard'ın 1879'da kaydettiğine göre, milliyetçi Ermeniler Erzurum'u da içine alan bu bölgenin "Kürdistan" olarak değil "Ermenistan" olarak adlandırılması yönünde Layard'a baskı yapıyorlar ve gazetelerinde de bu bölgenin ismini Kürdistan olarak kullananları protesto ediyorlardı. Osmanlı Devleti ise Ermenistan tabirinin kullanılmasına karşıydı ve bölgenin çağlar boyunca Kürdistan olarak anıldığını ileri sürmekteydi.[35] Osmanlı'nın söz konusu vilayetleri kapsayan bölgenin Ermenistan olarak adlandırılmasına karşı olmasının nedeni ise, söz konusu iradedeye de yansıdığı gibi, bölgenin geleceğine dönük kaygılardı. Bu kaygı çok açık bir şekilde İngiliz Büyükelçisiyle yapılan görüşmede ifade edilecek ve Abdülhamid Anadolu'da "devlet içinde devlet – imperium in imperio" oluşturacak ve özel bir rejime yol açacak bir Ermeni "reformuna" kesinlikle sıcak bakmadığını bildirecektir.[36]

Vilayât-ı sitte üzerinden Osmanlı devletine yapılan bu baskılar ve girişilecek bölgesel reform taleplerinde ön koşul olarak ortaya çıkan güvenilir bir nüfus sayımı yapılması istendiği de göz önüne alındığında, Osmanlı'nın "Ermenistan" tabirine

---

içindeki oranı düşürülmüştür." Abdullah Teyfur Erdoğdu "Dahiliye Nezareti Teşkilat Tarihi, (1836-1922)" Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Ünv. Sos. Ens. Ank., 2005, s. 56.

[33] Aslında bu kaygının 1876 gibi daha erken bir tarihte de dile getirildiği son yapılan çalışmalardan birinde ifade edilmektedir. Bkz. Aslıhan Gürbüzel, "Hamidian Policy in Eastern Anatolia 1878-1890", Bilkent Üniversitesi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008. Beni bu konuda bilgilendiren Aslıhan Gürbüzel'e teşekkür ederim. Buna dair Sırrı Paşa'nın tahriratında ve hatıratında (*Mektubat-ı Sırrı Paşa*) hiçbir emare yoktur.

[34] Y.PRK UM. 2/40. Bu rakamların o dönemin Trabzon Vilayeti Salnamelerindeki rakamlarla aşağı yukarı aynıdır. Bkz. Emiroğlu, *Trabzon Vilayeti Salnamesi, 1878*, cilt 10, s. 239-241.

[35] Bkz. Gürbüzel, a.g.e., s. 33-34.

[36] Fuat Dündar, *Crime of Numbers The Role of Statistics in the Armenian Question (1878-1918)*, Transaction Publishers, New Brunswick ve Londra, Baskı öncesi nüsha, s. 24. Kitabının baskıdan önceki nüshasını kullanmama izin verme nezaketini gösterdiği için Fuat Dündar'a teşekkür borçluyum.

olan bu hassasiyeti daha bir açıklık kazanır. Özellikle İngiltere'nin üzerinde ısrarla durduğu uygun koşullarda "şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde" güvenilir bir nüfus sayımının yapılması ve ardından bölge nüfusunu oluşturan başlıca grupların (tabii ki burada Ermenilerin) yerel yönetim mekanizmalarında nüfus oranlarına nisbetle temsil edilmesi 1880'ler boyunca Osmanlı yönetiminin başını ağrıtan en önemli meselelerden biri haline gelecektir. Buna göre, Ermeniler nüfusca çoğunlukta oldukları yerlerde güvenlikte ve yargıda yer alabilecekleri gibi idari yapıda, idare meclislerinde, vilayet ve sancakların sınırlarının da değiştirilmesiyle nüfus oranına göre temsil hakkına sahip olabileceklerdi. Nihayetinde bu iş valiliğe ya da vali yardımcılığına kadar gidebilecekti ki, Eylül 1880'de dönemin Avrupa devletleri Ermenilerin güvenlik ve yargı birimlerinde nüfuslarına göre yer almaları gerektiğini Bâbıâli'ye hatırlatacaklardır.[37] Dolayısıyla nüfus miktarları ve buna dönük istatistiki veriler bir anda bütün bu politikaların uygulanmasında merkezî bir önem kazanmıştır.

Fuat Dündar, son çalışmasında söz konusu nüfus verileriyle ilgili çok önemli bir noktaya işaret etmektedir. Merkezî devlet, nüfusa dair "istatistiksel" veriler üzerinde yapılacak oynamalarla "reform" konusunda elini güçlendirmeye çalışacaktır. Osmanlı resmî nüfus sayımları ve istatistikler gündeme geldiğinde Osmanlı paşalarının verdiği rakamlarda dikkate değer bir farklılık ortaya çıkacaktır. Bâbıâli bölgede yapılacak reformlar için komisyonlar oluşturacak ve bu komisyonlarda her cemaatten temsilci bulunacaktır. Ancak komisyonlar hem İstanbul hem yerel otoriteler tarafından önlerine çıkarılan çeşitli engel ve zorluklarla karşılaşacak, çalışmalar özellikle olaya müdahil devletlerce beklenen sonucu doğurmayacaktır.[38] Bir başka deyişle Osmanlı reform meselesini sürüncemede bırakarak pasifize etmeye çalışacaktır. Bu devletlerin nüfus temelinde yapılacak reformların hayata geçirilmesi için öncelikli olarak istedikleri nüfus sayımı ise ancak 12 yıl sonra gerçekleşecektir.[39]

Dolayısıyla tekrar başa, yukarıdaki ifadenin geçtiği iradeye dönecek olursak, reform tartışmalarının devam ettiği bir dönemde yapılacak olan 1884 nüfus sayımı öncesinde Trabzon Vilayeti'ne bağlı nüfusu tamamen Müslüman olan Vakıf nahiyesinin Erzurum'a bağlanıp bağlanmamasının Ermeni nüfus oranını artırıcı hiçbir etkisinin olmayacağı açıktır. Ancak burada aynı belgede geçen "Vakıf nahiyesinin Trabzon'dan fekk-i idaresi caiz olmayub bilakis Erzurum vilayetinin mülhakat-ı tevabi'atından bazılarının civar vilayetlere virilerek küçültülmesi" ifadesi olayın asıl önemli boyutuna işaret etmektedir. Burada aslında Ermenilere yönelik reform yapılması istenen bölgede bulunan Erzurum vilayetinin sınırlarının da, bir karşı önlem olarak, idari bir düzenlemeyle küçültülebileceği açıkça önerilmektedir. Eğer aynı ifadeyi bu açıdan değerlendirecek olursak, nüfusu tamamen Müslüman olan Vakıf nahiyesindeki Erzurum Vilayetine bağlanması halinde, Osmanlı yönetimi özerklik ve hatta bağımsızlık yönünde evrilen reform taleplerine hedef olan vilayetlerin coğrafi kapsamını mümkün olduğunca dar tutmayı, mümkünse daha da

[37] Dündar, a.g.e., s. 16-19
[38] Dündar, a.g.e., s. 16.
[39] Dündar, a.g.e., s. 21.

küçültmeyi düşünmektedir. Vakıf nahiyesinin Erzurum'a bağlanmasının doğru olmayacağı yönündeki önerinin asıl anlamı budur.

Ancak gelişmeler bu öneri doğrultusunda olmamıştır. Yukarıdaki iradeden yalnızca iki hafta sonra kaleme alınan bir başka karar ile bu sefer Vakıf nahiyesinin "kâmilen Müslüman"[40] olduğu gerekçesiyle nahiyenin Erzurum Vilayeti'ne bağlanmasında bir sakınca olmadığı belirtilmiştir. Osmanlı hükümetinin bu kararını daha önceki mülahazadan farklı kılan husus, hükümetin bu kez Vakıf nahiyesinin kahir ekseriyetini oluşturan Müslüman nüfusun Erzurum vilayetinin toplam Müslüman nüfusuna yapacağı oransal katkıyı öne çıkarmış olmasıdır. Yani, nüfus oranları üzerinden Erzurum'da yapılacak reformlarda bu kez bu bölgenin Müslüman nüfus oranını artırmanın daha önemli olduğu düşünülmüştür.

Özetlemek gerekirse, 1880'lerin başlarında Vakıf nahiyesinin Trabzon'a mı, Erzurum'a mı bağlanmasının daha iyi olacağına yönelik ilk anda birbiriyle çelişir gibi görünen iki farklı değerlendirme aslında Osmanlı yönetiminin Vilayat-ı Sitte'de girişilecek reform meselesini en az zararla nasıl atlatacağına dönük farklı çözüm arayışlarını ifade etmektedir. Bu gelgitler esnasında Erzurum'a bağlayarak Vakıf nahiyesini de "tehlikeye atmak" bir hesaba göre çok önem kazanmakta, bir başka hesaba göre ise tamamen Müslüman nüfusuyla bu nahiyenin Erzurum vilayetindeki nüfus dengesine Müslüman nüfus lehine yapacağı olumlu katkı öne çıkmaktadır. Sonunda yönetimin kararı da bu ikinci mülahazaya göre şekillenmiştir. Kısacası, Vakıf nahiyesinin konumu bağlamında bu tarihte "Ermenistan tabiri"ne yönelik bir hassasiyetin 1880'lerin başında birden karşımıza çıkmasının gerisinde Ermeni Meselesi'nin aniden uluslararası bir boyut kazandığı bu dönemin özel hassasiyetlerinin yarattığı kafa karışıklığının yattığı anlaşılmaktadır.

Sonuçta "ahalisi" Lazistan'da kalmak istese de Vakıf nahiyesi önce 1882'de Erzurum Vilayeti'ne (Keskim'e?) bağlanacak, bir süre idari anlamda belirsizliğini sürdürecek,[41] fakat daha sonra Ögdem ve İspir'e bağlı olan Keskim'le birleştirilerek bir kaza haline getirilecek ve Ögdem 1885'de merkez yapılacaktır.[42] Muammer Demirel'in aktardığı bilgiye göre, Ögdem 7 yıl kadar kaza merkezi olacak ve 8 Şubat 1892'de kaza merkezi Ersis'e taşınacaktır.[43] Vakıf'ın yerel eşrafının istediği aslında kendi nahiyelerinin kaza merkezi olmasıdır. Dahiliye'den Erzurum Vilayeti'ne hitaben yazılan bir varakada nüfus memuru Hafız Efendi ve bazı kişilerin 1894'te

---

40 Yukarıda anılan İradeden (İ. DH. 102152, Aralık 1883) 18 gün sonra 26 Aralık 1883 tarihli bir başka belgede Vakıf nahiyesi ahalisinin "kâmilen Müslüman olmasından" dolayı Keskim nahiyesine ve dolayısıyla Erzurum Vilayeti'ne bağlanarak Trabzon Vilayeti'yle alakasının kesilmesinde bir mahzur bulunmadığı belirtilecektir. Bkz. Y..A.HUS. 175/110.

41 Sırrı Paşa'nın bastırmasıyla olsa gerek nahiyenin 26 Ocak 1882'de Erzurum'a bağlı olduğu ancak "ahalinin" bu durumdan şikayetle Trabzon'da kalmak istemesi nedeniyle "nahiyenin halen ve mevkien ne tarafdan idaresinin münasib ve suhuletli olacağının" anlaşılması için tahkikat yapılması Şura-yı Devlet tarafından istenmiştir. Bkz. ŞD. 1834/8.

42 Daha uygun bir coğrafi konumda "nokta-i vasatta" olması nedeniyle Ögdem karyesinin merkez yapıldığı belirtilmektedir.

43 Muammer Demirel'e göre "bu nakilde birçok faktör etken olmuştur." Demirel'in aktardığına göre kaza merkezi bundan sonra da defalarca değişecektir. www. yusufeli. bel. tr/index. php?bel =yusufeli-tarih.

Vakıf nahiyesinin Keskim kazasının merkezi olması için başvurduklarını ancak yine Keskim kazasından bazı muhtarların (kuvvetle muhtemel Ersis nahiyesindeki muhtarların) da bu girişime bir arzuhal ile "bazı mahzur ve müşkilata" neden olacağı gerekçesiyle karşı çıktıklarını görüyoruz.[44] Ancak Vakıf nahiyesi eşrafı da Ögdem'in yeniden kaza merkezi[45] olması için "enva-i müşkilattan feryad" ederek 1895'te yine Yıldız'a telgraflar çekeceklerdir.[46] Bu tarihte artık Lazistan'a bağlı olmak konusundaki ısrarlı taleplerinden vazgeçmiş görünmektedirler. Ancak çektikleri bu telgraflarda kaza merkezinin neden değiştirildiğine dair bilgiler de vardır ve meseleyi enine boyuna anlatırlar. Vakıf'ın eşrafı burada bir noktaya dikkat çekmektedir. Onlara göre Erzurum Valisi Hasan Hayri Paşa birileri tarafından yanıltılmıştır. Ersis karyesinin "merkez kaza ittihazına daha elverişli olduğu" yönünde yanlış bilgilendirilmiş ve Paşa "tavsiye-i iğfâlâta kapılarak" böyle bir karara varmıştır.[47]

Kaza merkezinin Ersis'e (Bugünkü Kılıçkaya beldesi) taşınmasından dolayı yaşadıkları mağduriyeti anlatan Vakıf eşrafı bu değişiklikten dolayı sıkıntı yaşadıklarını ve bunu kabul edemeyeceklerini belirterek hükümet konağının yerinin değiştirilerek kendilerine, Vakıf nahiyesine yakın olan Ögdem'e taşınmasını istemektedirler.[48] Eğer bu istekleri de yerine getirilmezse müceddeden bir kaza teşkiline gidilmesi ve buna da müsaade buyrulmaz ise o takdirde nahiyeyi terk ede-ceklerini ve ahalinin göç etmesi sırasında da bir zorlukla karşılaşılmaması için devletçe bir tedbir alınmasını talep etmektedirler.[49]

Zorunlu bir tekrar olarak hatırlatmak gerekirse, ahalinin bu konudaki ısrarının sebebi belgelere yansıdığı kadarıyla birkaç noktada özetlenebilir. Her şeyden önce kendilerinin bağlı olduğu Ögdem'de iki bin lira harcayarak hükümet konağı, cami, çeşme vesaire inşaat yaptırmışlardır. İlave olarak, eğer Vakıf nahiyesinin bağlı olduğu merkez değiştirilirse yani Ersis karyesine taşınırsa yollarının sarp, geçilmesi güç ve uzak ("sa'b-ül-mürûr") olması ve kış mevsiminde kapalı olması nedeniyle günlük işlerinde ("mesalih-i vaka") ve vergi işlerinde ("tekalif-i emiriye") hükümete müracaat işlerinde müşkilatlarının kat kat artacağı ifade edilmektedir. Ayrıca Ögdem karyesinin "nokta-i vasatta" olmasından dolayı merkez kaza yapıldığı ve eğer hükümet konağının Ersis karyesine taşınması gerçekleşirse "hüsn-i idare"nin ve "inzibat ve emniyetin de temin" edilemeyeceği belirtilmektedir.[50]

"Ahali" adına beş kişinin imzaladığı yukarıda anılan telgraftan bir sonuç alınamadığını ve bu anlamda da kaza merkezi olma konusundaki mücadeleyi Ersis

---

44 DH.MKT 267/10 24 Temmuz 1894.

45 Bu tarihte artık Ögdem'in kaza merkezi olmasına çok karşı çıkmadıkları anlaşılıyor. Keza kaza merkezi yine Çoruh nehrinin bu tarafında kendilerine oldukça yakın olan bir noktada kalmış olacaktır.

46 Y.MTV. 118/110, İ.DH. 1375.1318-S.36

47 DH. MKT. 363/33

48 Eğer yukarıda Vakıf nahiyesiyle ilgili Muammer Demirel'e ait bilgileri temel alırsak gerçekten de Vakıf nahiyesi yani Kobak Köyü Ersis'e göre Ögdem'e çok daha yakındır ve Kaçkar Dağları'nın fizikî coğrafi yapısındaki sertlikler dikkate alındığında bu gerekçenin de doğruluk payı oldukça yüksektir.

49 Y.MTV. 118/110, 25 Nisan 1895.

50 Bkz. BOA.Y.MTV. 118/110; DH.MKT. 363/33

nahiyesinin (yerel güçlerinin) kazandığını hem Muammer Demirel'in aktardığı bilgilerden hem Vakıflıların pasaport talebiyle ortaya çıkmalarından biliyoruz. Vakif nahiyesinin bundan böyle Keskim kazasına (bugünkü Yusufeli ilçesi) bağlı fakir bir nahiye olarak varlığını sürdürdüğü ve bölgenin pek çok yerinden insanların geçimlerini sağlamak için başka cihetlere gittikleri gibi, onların da Batum (Rusya) cihetine hatta Sırbistan ve Romanya'ya "amelelik" için gittiklerini öğreneceğiz.[51]

Keskim kazasının akibetine gelince, 1914 yılında Ankara'nın Keskin kazasıyla olan isim benzerliğinden dolayı posta-telgraf dağıtımında ve telefonla iletişimde yaşanan karışıklıklar nedeniyle ismi veliaht Yusuf İzzeddin Efendi'ye izafeten değiştirilerek Yusufeli[52] olacak ve daha sonra Artvin'e bağlanacaktır.

Sonuç

Sonuç olarak Vakıf nahiyesi eşrafının uzunca bir süre nahiyenin Lazistan'da kalması ve kaza olması yönünde mücadele ettiklerini bunda kısa süreli de olsa Saray ve Dahiliye Nezareti üzerinde kurdukları baskıyla bir başarı sağladıkları söylenebilir. En önemlisi, bu nahiye örneğinde görüldüğü gibi İstanbul'un idari taksimatın alacağı yeni şekiller konusunda ciddi sıkıntılar yaşadiğını, politika ve plan üretmekte zorlandığını belirtmek mümkündür. Bu durumun yalnızca 93 Harbi'nin yarattığı kaotik ve istikrarsız ortamın bir sonucu olmadığının da altı çizilmelidir.

İstanbul'un idari/mülki taksimat açısından çözüm üretmekte ne denli zorlandığının en sarih ifadesi dönemin valisi Sırrı Paşa'nın sözlerinde dile gelmektedir. Paşa'nın Trabzon Vilayeti'nin idari yapısı hakkındaki değerlendirmesi yoruma yer bırakmayacak şekilde açık ve oldukça çarpıcıdır:

> İş bu ifade-i acizanem vilayetin her şube-i idaresinde âmm ü şamil olub çünkü hakku'l-insâf olarak bu vilayetin ne taksimatı ve ne de tahsisatı icab-ı hâl ve maslahatla mütenasib bir kaide-i sahiheye tevfik idilmemiş ve binaenaleyh umumen tashihat ve tadilat-ı külliyeye muhtac bulunmuş olduğu[...][53]

Öte yandan, bölge ahalisinin eşraf üzerinden sürece müdahil olması meseleyi daha da zorlaştırmaktadır şüphesiz. Bu açıdan 1864 Vilayet Nizamnamesiyle ya da daha genel bir ifadeyle Tanzimatla birlikte oluşturulmaya çalışılan yeni yapılanmayla ilgili süreci, yerel unsurların kaza, sancak merkezi gibi bir idari birim olduklarında oradaki kadrolar üzerinden kendilerine yer edinmeye ya da sisteme doğrudan müdahil olmaya çalışmaları olarak okumak da mümkündür.

Meeker'in de haklı olarak işaret ettiği gibi devletin içine sızma ve giderek devletle bütünleşme aynı zamanda bölgesel idari kadroları ele geçirerek gerçekleşti. Bu idari kadrolar sayesinde yerel güçler bölgesel hakimiyetlerini perçinlediler. Aslında merke-

---

[51] İ.DH.1375.1318-S.36 Vakıf ahalisine pasaport verilmesi hakkında.

[52] İ.DH. 1508. Gömlek no: 1332.B/2

[53] Bkz. Sırrı Paşa, a.g.e., s. 72-73. Sırrı Paşa bu ve benzeri düşüncelerini her vesileyle dile getirmiş ve âdeta çözümsüzlük içinde kıvranmıştır. Sorunlara çözüm üretmek isteyen, modernist, çalışkan, kültürlü, yazan-çizen ve şair olan Vali Sırrı Paşa'nın acz içinde kaldığı olayları ve durumları anlatan el yazması bu açıdan oldukça kayda değerdir. Bkz. Sırrı Paşa, *Mektubât, Nutuk ve Makalât*, (El Yazması) 06. MK. Yz. A 6884 Numaralı Millî Kütüphane Nüshası, tarihsiz.

zî devletin merkezîleşme doğrultusunda oluşturduğu kurumlar ve bürokratik yapılar (idare meclisleri, mahkemeler vb.) yerel seçkinlerin nüfuz alanları haline geldi. Öyle ki, vilayetin (Trabzon) yönetiminde tek bir aileden onbeş kişi onbeş ayrı devlet görevine sahip olabiliyordu.[54] Yerel elitler bu yapılarda zaman zaman merkezi temsil eden vali, mutasarrıf ve kaymakamlarla çatışmalara girseler de temelde kendi kurdukları bölgesel hakimiyetleri zedelenmediği sürece merkezî devletle çatışmaktan ve dolayısıyla da imparatorluğun çift yönlü sömürüsüne (ağalar, beyler ve merkezî devletin) dayalı yapısını bozmaktan uzak durdular. Aslında sadece onlar değil, merkez bürokrasi içinde yer alan rical de vergilerini toplatabilmek için yerelle uzlaşmak zorundaydı.[55]

En nihayetinde bu çalışmada görüldüğü gibi mülki taksimatın, sürekli yaşanan genel problemlerin ötesinde, Ermeni Meselesi gibi boyutların da eklemlenmesiyle bambaşka bir mecraya, demografik mülahazalara uzandığını görmek önemlidir. Bu açıdan Osmanlı yönetiminin Vakıf nahiyesi üzerinden yaptığı muhasebenin gerisindeki kaygıları çözümlerken aynı dönemlerde uluslararası bir boyut kazanan Ermeni Meselesi'ndeki hassasiyetlerinin yerel idari düzenlemelere nasıl yansıdığına dair de önemli bilgiler edinmiş oluyoruz.

Kaynakça

A. Arşiv Belgeleri ve Basılı Kaynaklar

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

DH. MKT

Y.MTV.

Y.PRK. UM.

İ.DH.

İMMS.

ŞD.

İngiliz Devlet Arşivi (Public Record Office, Foreign Office (FO))

FO. 195/1457

Salnameler

Salname-i Vilayet-i Erzurum 1317.

B. Kitap ve Makaleler

Akbayar, Nuri, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, Tarih Vakfı Yurt Yay. Ankara, 2001.

Baylan, Müfit Semih, "Trabzon Valisi Sırrı Paşa", *Trabzon*, 7, 1993.

Dündar, Fuat, *Crime of Numbers The Role of Statistics in the Armenian Question (1878-1918)*, Transaction Publishers, New Brunswick ve Londra, Baskı öncesi nüsha.

[54] Michael, E., Meeker, *İmparatorluktan Gelen Bir Ulus*, çev. Tutku Vardağlı, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 290.

[55] Özdiş, a.g.t, s. 232.

Emiroğlu, Kudret (Yay. Haz.), *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1879,* Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı, Ankara, 1999.

--- (Yay. Haz.) *Trabzon Vilayeti Salnamesi 1881,* C. 12, Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardimlaşma Vakfı, Ankara, 1999.

Erdoğdu, Abdullah Teyfur, "Dahiliye Nezareti Teşkilat Tarihi, (1836-1922)" Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Ünv. Sos. Ens. Ank., 2005.

Gürbüzel, Aslıhan "Hamidian Policy in Eastern Anatolia 1878-1890", Bilkent Üniversitesi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008.

Hachikian, Hagop "Some Particulars of Hemshin Identity" Hovann H. Simonian (Ed.)*The Hemshin: History, Society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey,* Routledge, 2007 içinde.

Hürmen, Fatma Rezan, (Haz), *Mehmet Tevfik Bey'in II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları, II* Cilt, İstanbul: Arma Yay. 1993.

Kırmızı, Abdülhamit *Abdülhamid'in Valileri,* İstanbul, Klasik Yay. 2007.

Michael, E., Meeker, *İmparatorluktan Gelen Bir Ulus,* çev. Tutku Vardağlı, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

Özder, M. Adil, *Artvin ve Çevresi, 1828-1921 Savaşları,* Ankara, 1971.

Özdiş, Hamdi "Taşrada İktidar Mücadelesi: II. Abdülhamid Döneminde Trabzon Vilayeti'nde Eşraf, Siyaset ve Devlet (1876-1909)" yayımlanmamış doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

Özel, Oktay, "Çürüksulu Ali Paşa ve Ailesi Üzerine Biyografik Notlar", *Kebikeç,* 16, 2003.

Sezen, Tahir, *Osmanlı Yer Adları,* Başbakanlık Devlet Arş. Gen. Müd., Ankara, 2006.

Sırrı Paşa, *Mektubat-ı Sırrı Paşa,* İstanbul, 1303.

Sırrı Paşa, *Mektubât, Nutuk ve Makalât,* (El Yazması) 06. MK. Yz. A 6884 Numaralı Milli Kütüphane Nüshası, tarihsiz.

Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu, İçişleri Bakanlığı, 1947, C. II.

Yüksel, Ayhan "Trabzon Vilayeti'nde Yer Adları ve İdari Yapıyı Değiştirme Teşebbüsleri", *Trabzon Tarihi Sempozyumu,* Trabzon Belediyesi Yay., 1999.

Özet: Makale, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde taşra yönetiminde idari birimlerin sınırlarının ve hangi vilayetlere bağlanacağının belirlenmesine yönelik girişimlerin karmaşık doğasını incelemekte, bu bağlamda Osmanlı yönetimi ile sürdürülen müzakere sürecinde yerel dinamikler ve aktörlerle coğrafi faktörlerin oynadıkları rolü özellikle vurgulamaktadır. Trabzon Vilayeti'ne bağlı olarak kurulan Vakıf Nahiyesi örneğinde, taşra yönetiminin gerisindeki dinamiklerin karmaşıklığına ve çok boyutluluğuna dikkat çekilerek Osmanlı yönetiminin giderek daha belirginleşen Ermeni Meselesi gibi uluslararası konulardaki kaygılarının yerel yönetim pratiğini nasıl etkilediğine dönük ilginç gözlemler sunmaktadır.

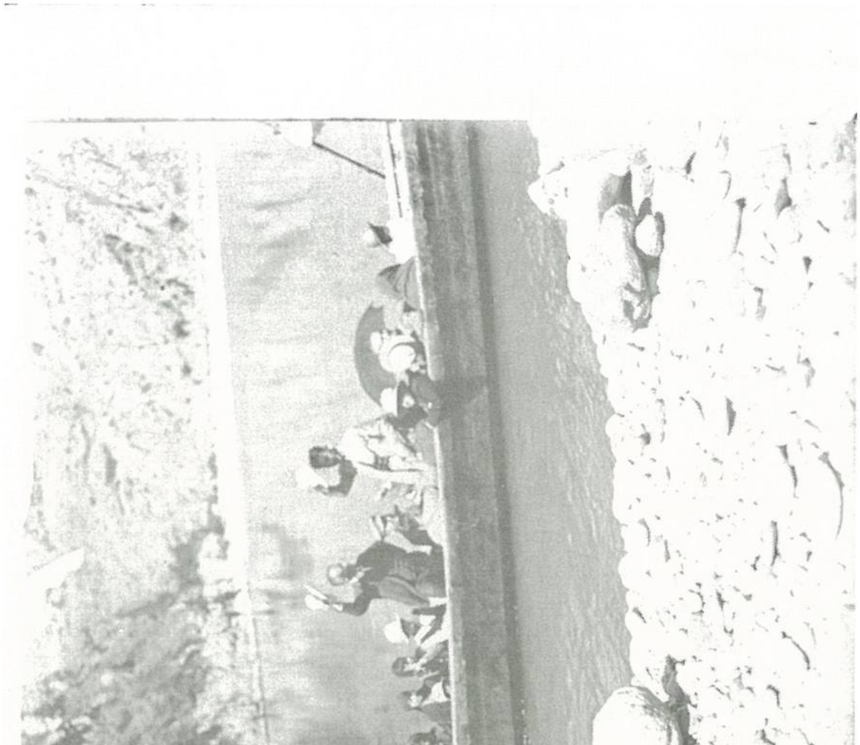
Anahtar Kelimeler: Vakıf Nahiyesi, Lazistan, Trabzon Vilayeti, Mülki Taksimat, Yerel Seçkinler/Eşraf, Siyaset ve İktidar, Ermeni Meselesi.

Being a Border District and Gravity of the Geography: Vakıf Nahiyesi (1879-1914)

Abstract: The article examines the nature of the administrative practices concerning the redefinition of district borders and their provincial affiliations during the late Ottoman Empire with a special emphasis on the role played by local dynamics and actors as well as the geographical factors during the negotiations between the imperial government and the local notables. The Black Sea district of Vakıf of Trebizond Province taken as a case study presents a

good example of how complex and multi-dimentional the dynamics behind the provincial administration during the late nineteenth century were, and how imperial concerns of international diplomacy around the Armenian Question had impacts on the rearrangement of administrative borders in provinces where local dynamics always played an active part.

Key words: District of Vakıf, Lazistan, Trebizond Province, Provincial Administration, Local Notables/Eşraf, Power and Politics, Armenian Question.



Çoruh Nehri'nde kayık safası...

Çeviride Sadakatin Yeni Tanımları: Shakespeare'in A Midsummer Night's Dream'i için Can Yücel'in Bahar Noktası Bir İhtimal Midir?

Neslihan DEMİRKOL*

Çeviri ile uğraşanlar mutlaka duymuştur: "Çeviri kadın gibidir, güzeli sadık olmaz, sadığı güzel". Çevirinin kadınla, dolayısıyla ihanetle ilişkilendirilmesi Lacancı bir okumaya gerek bırakmayacak kadar açık bir biçimde ortaya koymaktadır ardında yatan düşünce yapısını. Kadın ve çeviri için hem güzelliğin hem sadakatin bir arada bulunabilirliğinin tahayyül edilememesi, bu iki öznenin "güzel" ve "sadık" sıfatlarını aynı anda taşıyamamasından kaynaklanmaz. Sorun, kadın ve çeviri konusunda kalıplaşmış düşünce biçiminin "güzellik" ve "sadakat" tanımlarındadır. Bu yazı, her ikisinin mümkün olduğu bir örneği serimlemeyi hedeflemektedir. "Can Yücel'in Shakespeare Çevirilerinde 'Sadakat'" başlıklı yüksek lisans tezimde Can Yücel'in Shakespeare'den yaptığı üç oyun çevirisi de (*Bahar Noktası*, *Fırtına*, *Hamlet*) ayrıntılı biçimde incelenirken, yazının sınırları nedeniyle savlarımı sadece *Bahar Noktası*'ndan örneklerle somutlaştırmaya çalışacağım.

İngiliz edebiyatı, tiyatro ya da çeviri ile bir biçimde ilişkisi olan herkes Can Yücel'in Shakespeare çevirilerinden haberdardır ve çeviriler konusunda bilgi sahibi olmasa bile fikir sahibidir. Genel kanı, Can Yücel'in çevirilerinin fazla "serbest" olduğu yönündedir, ki bu "serbest" nitelemesi "yanlış", "eksik", "kendine göre" ve benzeri söylenmeyen ön yargıları da alt metin olarak içinde barındırmaktadır. Oysa çeviribilim alanında 1970'lerden sonra yaşanan paradigma değişimiyle birlikte çeviri eleştirisinde bu nitelemeler değerini yitirmiştir. Çevirinin yeniden yazım, farklılıkların kazanım olarak değerlendirildiği bu yeni çeviri eleştirisi anlayışında, metinleri kuşatan diğer etmenler de, örneğin metnin türü, çevirmenin ideolojisi, söylem

* Bilkent Üniversitesi, Türk Edebiyatı Bölümü

evreni, poetikası, göz önünde bulundurulmaktadır. Dolayısıyla Can Yücel'in söz konusu tiyatro oyunlarının çevirisi bu gözle yeni bir yoruma tabii tutulacak, kaynak metinlerin "yeniden yazılma" / çevrilme süreçleri, içinde bulunulan yazın ve kültür dızgesinin bu süreçlere etkisi ve Can Yücel tarafından kaleme alınan bu "üstmetinler"in erek yazın dizgesi içinde yeri sorgulanacaktır.

William Shakespeare sadece İngilizce konuşan toplumların değil, İngilizce'den çeviri yapabilen hemen hemen bütün toplumların yazınsal dizgelerinde bir rol üstlenmiştir. Tez çalışmam için yaptığım araştırma sırasında "çeviri" üst başlığı taşıyan hemen her kitabın "Shakespeare" alt başlığını, hatta "Shakespeare çevirisi" başlığını taşıdığı; Shakespeare yapıtlarının sadece diller arası değil, dil içi çevriminin bile birçok tartışmaya neden olduğu görmüştüm. Geniş ölçekte bu kadar etkili olan William Shakespeare, küçük ölçekte Türkçe yazınsal dizgesi açısından da önemli bir yere sahiptir. Türkçe yazın dizgesinde batı dillerinden çeviri yapılır duruma gelindiği andan itibaren -bu dönem Tanzimat Devri ile örtüşmektedir- Shakespeare bu dizge içinde yer almıştır. İnci Enginün, *Tanzimat Devrinde Shakespeare: Tercümeleri ve Tesiri* adlı kitabında söz konusu dönemde yapılan Shakespeare çevirilerini incelemekle kalmaz, bu döneme ait edebiyat yapıtlarında görülen Shakespeare etkisinin de izini sürer. Jale Parla'nın "Tanzimat'ta Shakespeare Çevirileri: Duyumların Fikirlere Çevrilmesi" ve Saliha Paker'in "Türkiye'de 'Hamlet'" başlıklı yazıları Shakespeare'in Türkçe yazın dizgesi içindeki rolünü, tarihî ve toplumsal bir arka plana oturtarak değerlendirir. "Erek Yazın Dizgesi İçinde Shakespeare'in Rolü ve Alımlanışı" başlıklı bölümde bu yazılar üzerinde ayrıntılı biçimde durulacaktır. Bu çalışma, yakın tarihte belirli bir çevirmen tarafından yapılan çevirileri ele alıp, kimi zaman kendinden önceki görüşleri eleştirerek, kimi zaman da onlardan destek alarak bu eleştiri çizgisine eklenmeyi amaçlamaktadır.

Can Yücel bu yazınsal dizge içinde zaten bir konuma, bir poetikaya, bir ideolojiye ve bir söylem evrenine sahip bir şair, kendi ifadesiyle kayıp iki tiyatro oyunu bulunan bir oyun yazarı, Yunanca-Latince eğitimi görmüş (dolayısıyla Shakespeare'in yapıtlarının kaynakların hakkında bilgi sahibi olan), hem Türk hem İngiliz edebiyatını, tarihini, sanatını tanıyan, İngilizce bilgisi sağlam ve bütün bu özellikleriyle "mükemmel" bir Shakespeare çevirmeni adayıdır. Ne var ki bu iki yazarın buluşmasından ortaya çıkan yapıtlar "başarısız" damgası yemekten kurtulamadığı gibi, Can Yücel de kimi zaman açık bir biçimde kimi zamanda üstü örtülü bir biçimde Shakespeare'in oyunlarını "çarpıtmak"la, Shakespeare'e ihanetle suçlanmıştır.

Can Yücel'in Shakespeare çevirilerine karşı takılan tavrın altında, çevirmeni sadece aktarandan ibaret, erek metni ise özgün metne "sadakati" derecesinde değerli gören anlayış bulunmaktadır. Kemal Atakay, 1988 yılında tamamladığı "Shakespeare'in *A Midsummer Night's Dream* Oyununun Türkçe Çevirilerinin Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi" başlıklı yayımlanmamış yüksek lisans tezinde, Can Yücel'in çevirisini "yanlış" olarak nitelendirir. "Can Yücel'in çevirisindeki en büyük yanlışı[nın] değişik sınıfları temsil eden ve temsil ettikleri sınıfların dilsel edimlerini konuşmalarında somutlaştıran oyun kişilerini aynı ağızdan

konuşturması, her sınıfın özgül dilsel kullanımlarını göz ardı etmesi" (70) olduğunu belirten Atakay, bu nedenle Can Yücel'in, "dramatik anlam zenginliğini yoksullaştırdığı"nı (81) ifade eder. Kemal Atakay, bir yıl sonra yayımlanan "Shakespeare Çevrilmeli Mi?" başlıklı yazısında, Can Yücel'i bir anlamda Shakespeare kullanarak kendini yücelten, dolayısıyla Shakespeare'in yüceliğini yansıtamayan, bu yüzden "Shakespeare'in büyüklüğü karşısında ezilmek tehlikesiyle karşı karşıya kalan" (78) çevirmenler sınıfına dâhil etmektedir.

Kendisi de bir Shakespeare çevirmeni ve İngiliz Edebiyatı profesörü olan Bülent Bozkurt, *Hamlet* çevirisinin 1999'da yapılan ikinci basımı için yazdığı önsözde amacının "*Hamlet*'i 'Türkçe Söylemek', yani oyunu Türk okurun daha kolay anlayabileceği, Türk kültürüne, Türk dilinin özelliklerine daha yakın bir şekle sokmak" (6) olmadığını belirtir. Bozkurt'un hedefi, "akıcılık ve anlaşılabilirlik sağlamaktan çok, *Hamlet*'i değiştirmeme[k] ve çarpıtmama[k]"tır (6). 2003 yılında *Akşam-lık*'ta yayımlanan "Shakespeare'in Bütün Sözcükleri" başlıklı yazısında "Türkçe söyleyen"lerin Shakespeare'i uyarladıklarını belirtir. Fakat Bozkurt'a göre, kimi "çeviri ve uyarlamaların Shakepeare hakkında eksik, yanlış ve yanıltıcı izlenim" verdiği söylenebilir (5). Bu ifadelerinin ışığında, Bozkurt'un uyarlamayı ve "Türkçe söylemeyi", kabul edilebilir bir Shakespeare çevirisi yöntemi olarak görmediği anlaşılmaktadır. "Türkçe söyleyen" nitelemesinin, Can Yücel tarafından kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda bu reddedici tavrın onun çevirilerini de kapsadığı, hatta "Türkçe söyleyen" ifadesi bu kadar vurgulandığı için özellikle Can Yücel'in çevirilerinin hedef alındığı çıkarsanabilir.

Bülent Bozkurt'un tavrı, Shakespeare'in yapıtları karşı takınılan iki tavırdan birinin ifadesidir aslında. Sahnelenmek amacıyla kaleme alınan Shakespeare yapıtları bir grup akademisyen ve eleştirmen tarafından okunmaya yönelik, dolayısıyla "değişmez" edebiyat metinleri olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla Bülent Bozkurt'un çeviri tavrı, kendi konumuyla tutarlı görünmekle birlikte, bu anlayış çerçevesinde ortaya konan çeviriler sahnelenmeye uygun olmamaktadır; çünkü tiyatro metinleri görece değişken ve dinamik yapıtlardır. Farklı dil, toplum ve dönemler arasındaki oyunlar bir yana, aynı dile, topluma ve döneme ait bir eserin sahnelenişinde bile dramaturg ve yönetmenin yorumu çerçevesinde değişiklikler görülebilir. İleride daha ayrıntılı biçimde değinileceği üzere, tiyatro metinleri eklemelere, çıkarmalara, bundan ötürü değişikliklere yatkın yapıtlardır.

Can Yücel'in sadece Shakespeare oyunları çevirileri hakkında değil, bütün tiyatro çevirileri hakkında böyle bir genel kabul bulunmaktadır. Zehra İpşiroğlu, *Tiyatroda Devrim* adlı kitabında Can Yücel'in çevirilerinde "Brecht'in incelmiş güldürü anlayışı[nın] bol bol argo sözcükler, belden aşağı sövgüler ya da göndermelerle dolu kaba saba bir halk güldürüsüne dönüş[tüğünü]" (115) söyleyerek çevirileri eleştirir. 1989 yılında *Metis Çeviri Dergisi* için Can Yücel'le yaptığı söyleşide Suat Karantay, bu eleştiriden hareketle Gorki, Weiss, Lorca ve Shakespeare çevirilerinde yazardan koparak çeviri yaptığı yönündeki eleştirileri yanıtlamasını ister Can Yücel'den. Sorunun altında bu eleştirileri olumlar bir tavır da sezilmektedir.

Son olarak Süha Sertabipoğlu, *Cumhuriyet Kitap* ekinin 2006 yılın içinde yayımlanan 841. sayısında yer alan "Çeviri ve Çevirmenlik Üzerine Tezler" başlıklı yazısında Shakespeare'in 66. sonesinin Can Yücel tarafından yapılan çevirisini "garabet" (23) olarak nitelendirir. Sertabipoğlu'na göre, Can Yücel okuyucu ile Shakespeare'in arasına girmektedir, oysaki bu tavır bir çevirmen için kabul edilemezdir: "İyi çevirmenin ise varlığı hiç hissedilmez. Bunu içine sindiremeyen, yani mutfaktan hiç çıkmamayı kabullenemeyenler çeviriyi bırakıp kendi kitaplarını yazmayı denemelidirler" (23).

Can Yücel'in çevirilerine karşı sert eleştiriler olmakla birlikte, Can Yücel'in metinlerinin kabul edilebilir olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Zeynep Oral, *Bahar Noktası*'nın sahnelenmeye başlamasından bir ay sonra 1 Şubat 1981'de, *Milliyet Sanat Dergisi*'nde yayımlanan "Tiyatro: Bahar Noktası ya da Yaşasın Tiyatro" başlıklı yazısında "Şimdi biliyorum Shakespeare'i 'kutsal', 'tabu', 'dokunulmaz' sayanlar, Can Yücel'in böyle özgür biçimde söylemesine çok kızacaklar" (46) diyerek çeviriye yöneltilebilecek eleştirileri öngörüp, çeviriyi savunur. "Shakespeare'in dili müthiş şiirseldir" (46) diyerek metne ilişkin birkaç özelliği daha sıralayan Oral'a göre Can Yücel'in metninde kaynak metnin bütün belirleyici özellikleri bulunmaktadır.

Aynı vesileyle 7 Şubat 1981'de kaleme aldığı "Özgürlüğüne Kavuşan Shakespeare" başlıklı yazısında Cevat Çapan, Can Yücel'in *Bahar Noktası* çevirisinin başarısının "özgür çeviri anlayışı" ve "oyunun özünü kavrayan bir sahne yorumuyla" tamamlanmasından kaynaklandığını belirtir. Çapan'a göre, Can Yücel "Shakespeare'in bu oyunda ne söylemek istediğini anlayıp onun söyleyiş özelliklerini Türkçe'nin olanaklarıyla dile getiren bir oyun metni" (31) ortaya çıkarmıştır. Mart 1981'de yayımlanan "Hemşerimiz Shakespeare" başlıklı yazısında *Bahar Noktası* çevirisini Nurettin Sevin'in çevirisiyle oynanabilirlik açısından karşılaştıran Çapan'a göre, "[Nurettin Sevin'in] çeviri[si] özenli bir çalışma olmakla birlikte, Shakespeare'in özünden çok sözüne bağlı kalmaya çalışmış" (18-9), dolayısıyla oynanabilir bir metin olma niteliğini kaybetmiştir.

Ayşe Nihal Atay Akbulut, 1994 yılında tamamladığı "Türk Yazın Dizgesinde Shakespeare'in *Bir Yaz Gecesi Rüyası* Çevirileri: Çeviri Kuramında Norm Kavramının Değerlendirilmesi" başlıklı yayımlanmamış doktora tezinde, 1933-1987 yılları arasında, kimi oynanmak, kimi okunmak üzere, kimi de çocuk edebiyatı kapsamında yapılan *A Midsummer Night's Dream* çevirilerini, Itamar Even-Zohar'ın "çoğul-dizge" ve Gideon Toury'nin "norm" kavramı açısından ele alır. Can Yücel'in *Bahar Noktası* başlığını taşıyan çevirisi de 7 numaralı erek metin kaynakçası olarak kullanan Akbulut, Can Yücel'in metnin kabul edilebilirlik ve yeterlilik kutbunu dengeleyen bir çalışma olduğunu belirtir (155).

Işın Bengi Öner, 2001 yılında yayımlanan "Eskiler.. Yeniler.. Şiirler.. Çeviriler.. Eleştiriler.. Kuramlar *Dükkân 1*" başlıklı yazısında Shakespeare'in 66. sonesinin Can Yücel ve Saadet-Bülent Bozkurt tarafından yapılan çevirilerini Gideon Toury'nin "kabul edilebilirlik" ve "yeterlilik" kavramları bağlamında çözümler (93-101). Öner'e göre, Can Yücel'in metni "her ne kadar çeviri olup olmadığı tartışılıyorsa da"

(101) "çeviri"dir. "Kabul edilebilirlik" ve "yeterlilik" kutuplarının ikisine de eşit uzaklıkta bulunan çeviri, kaynak metnin işlevini erek metne taşıyabilmiştir.

Can Yücel'in Shakespeare çevirilerinin dışında kalan şiir çevirilerinin bazıları da eleştirmenler tarafında olumlanmıştır. Sabahattin Eyüboğlu, Can Yücel'in dünya şairlerinden yaptığı şiir çevirilerini bir araya getirdiği *Her Boydan* adlı kitabının basılması vesilesiyle yazdığı "Can Yücel'in Şiir Çevirileri" başlıklı yazısında, Can Yücel'in çevirilerinin "Türkçe'de şiir çevirisinin ulaşabildiği son basamağı gösterdiği"ni (330) belirtir. Eyüboğlu'na göre, "bir bakıma en yaygın düşüncelerin en mahrem, en kendince söylenişi" (330) olan şiirin çevirisinde Can Yücel, türe özgü bu niteliği Türkçe'ye aktarmaya başarmıştır. Gelebilecek eleştirilerin farkında olan Eyüboğlu:

> Can Yücel pek mi kendinden yana çekmiş çevirdiği şairleri? Hep bir ağızdan mı konuşturmuş değişik şairleri? Kaldırım, meyhane Türkçesi -ki tadına doyamaz oluşumuzun bir hikmeti vardır elbet bu yıllarda- fazla mı ağır basıyor yer yer? Kalem efendilerinin inadınalık, meleğe karşı çöpçüden, öğretmene karşı öğrenciden, padişaha karşı Keloğlan'dan, kasabın kedisine karşı sokak kedisinden yanalık, sözün biberlisini, küfürün sunturlusunu tutarlık tutamıyor mu kendini bazı şiirlerde? (331)

sorularını sorarken aslında okuyucunun dikkatini farklı bir noktaya, Can Yücel'in ideolojisiyle çevirilerinin buluşmasına dikkati çeker. Bu yorumlar doğru olabilir, fakat önemli olan bu aşırılıkların Can Yücel çevirisinde bir aşırılık olmaktan çıkıp biçimiyle ve manasıyla doğal, özgün bir söyleyişe dönüşmesi ve çevirilerin şiir olarak benimsenmesidir.

Saliha Paker, 1988 yılında *Metis Çeviri Dergisi*'nde yayımlanan "Çeviride 'Yanlış/Doğru' Sorunu ve Şiir Çevirisinin Değerlendirilmesi" başlıklı yazısında, çeviride "yanlış" olarak nitelendirilebilecek tek şeyin bir sözcüğün anlamının doğru anlaşılmaması ve aktarılmaması olduğunu belirtir (153). Bunun dışında kalan farklılıkların yorumlanmasında ise Anton Popovič'in "deyiş kaydırma" kavramının kullanılmasını önerir (154). Bu görüşüne uygun olarak T. S. Eliot'ın "The Love Song of J. Alfred Prufrock" şiirinin aralarında Can Yücel tarafından yapılan da olmak üzere üç farklı çevirisinin karşılaştırmalı çözümlemesini yapar. Can Yücel'e ait olan çevirinin "şiirin şiir olarak çevrilmesi" ilkesine uygun olarak yapıldığını belirtir. Dolayısıyla bu amaca yönelik deyiş kaydırmalar da kabul edilebilirdir (162-3).

Bu yazıda da amaç, kaynak metne belli bir yücelik atfedip çevirmenden kendinden hiçbir iz bırakmadan metni çevirmesini bekleyen anlayışın dışında bir bakış açısıyla Can Yücel'in çevirilerini yorumlamaktadır. Zira belirtilen anlayışa göre çözümleme yapıldığında, çevirilerin tamamı "özgün" ve "yüce" bir yapıtın "eksik", "kötü", "yetersiz" bir kopyası olmaktan öteye geçemeyeceği için sonuç her zaman çevirmenin aleyhine olmaya mahkumdur. Oysa Walter Andrews'un *Ottoman Lyric Poetry* adlı kitaba yazdığı önsözde belirttiği gibi çeviri aktarım sırasında birkaç öğenin kaybolması değil, aksine her şeyin kaybedilip sonra o kayıp olanın kendine

benzeyebilecek bir imgesinin bir başka dilde ve kültürde kurulmasıdır aslında. Dolayısıyla aynı kaynak metnin, hakkında söylenmek istenene göre değişiklik gösterebilecek onlarca farklı çevirisi olabilir. Mesela E. J. W. Gibb, Osmanlı şiirini arkaik, zamanı geçmiş, sadece biçimsel özellikleri üzerinde durulan, dili zor, göndermeleri muğlak, basmakalıp duyguların anlatıldığı bir şiir olarak görmektedir. Dolayısıyla bu anlayışına uygun bir çeviri yapar ve kaynak metni erek dilde kendi yorumladiğı biçimde yansıtır (9). Oysa *Ottoman Lyric Poetry*'i hazırlayan ekibin amacı, bunların da aslında şiir olduğunu göstermek ve çevirileri -dolayısıyla kaynak metin üzerine erek dilde söylenenleri- çoğaltmak ve farklılaştırmaktır (10-11). Aynı amaç, Can Yücel'in Shakespeare çevirileri için de geçerlidir. Shakespeare oyunları dokunulmaz kutsal metinler değil, belirli bir dönemde belirlı dizgelere uygun olarak üretilmelerine rağmen, her zaman seyircisiyle etkileşim halinde olması gereken dinamik metinlerdir. Bu nedenledir ki, önemli olan kaydırma yapılmaması değil, yapılan kaydırmaların "neden" ve "nasıl"larının yorumlanmasıdır. Dolayısıyla Can Yücel'in çevirilerini çözümlemede Anton Popovič'in "deyim kaydirma" ve André Lefevere'in "yeniden yazım" kavramları tutamak sağlayacaktır. Oyunların dramatik yönünü yadsımamak için Susan Bassnett-McGuire'in drama çevirisi üzerine görüşlerinden faydalanılacaktır. Sistem olarak Raymond van den Broeck'in önerdiği çeviri çözümlemesi yöntemi kullanılacaktır.

I. "Yeniden Yazım" ve "Yeniden Yaratım" Dolayımında Çeviriye Bir Bakış

Teo Hermans, *The Manipulation of Literature* (Edebiyatın Manipülasyonu) adlı kitaba giriş yazısı olarak kaleme aldığı "Translation Studies and a New Paradigm" (Çeviribilim ve Yeni Bir Paradigma) başlıklı yazında çeviri metinlerin ve çeviri çalışmalarının yazın dizgesi içindeki konumuna değinir. Hermans'a göre, çeviribilim çalışmaları günümüz yazın dizgeleri içinde sınır durumdadır ve yazınsal çevirinin varlığı kuramlar ve edebiyat tarihleri tarafından görmezden gelinmektedir. Bu yok sayış, "sanatsal deha", "özgünlük", "yaratıcılık" gibi aslında oldukça "romantik" kavramlarla ve ulusal edebiyatın nasıl olması gerektiğini belirleyen birçok katı kuralla hareket eden zihniyetin bir sonucudur. Yazarın doğuştan yetenekli bir edebiyat dahisi ve anadilinin ustası olarak kabul edildiği durumlarda, doğal olarak bu yazarın kaleminden çıkan yazın ürünleri "dokunulmaz", "yüce" yapıtlar olarak görülür. Buna ek olarak, dilin ulusallıkla ve ulusal ruhla ilişkilendirildiği toplumlarda ulusal edebiyatı oluşturan yüceltilmiş yapıtlar bir dokunulmazlık halesiyle kuşatılır. Bu anlayışın ışığında, özgün metnin üstünlüğünü kabul ederek başlanılan çeviri eleştirisi erek metindeki hataların ve yetersizliklerin dökümünün yapılması suretiyle özgün metnin muhteşem özelliklerinin vurgulanması amacına hizmet eder. Dolayısıyla erek metnin ya göreceli olarak kaynak metne sadakatinden ya da düpedüz ihanetinden söz edilir. Sonuç olarak geleneksel anlayışta çeviri, sadece ulusal yazının kıyısında ikinci el bir ürün olarak görülmekle kalmaz, aynı zamanda ikinci sınıf bir ürün olarak da kabul edilir (7-8).

Çevirmeni sadece aktarandan ibaret, erek metni ise kaynak metne "sadakati" derecesinde değerli gören bu yaklaşımın, Can Yücel'in Shakespeare çevirilerinin çözümlenmesinde de benimsendiğini daha önce belirtmiştim. Oysa çeviri çalışmalarının bir "yanlış avcılığı"na indirgendiği, çevirmenin metinde izi görülmemesi gereken bir aktarımcı olarak kabul edildiği anlayış, çeviribilim alanında uzun süre önce tasfiye edilmiştir.

Susan Bassnett-McGuire, *Translation Studies* (Çeviribilim) başlıklı kitabında 1960'ların çeviri tarihinde önemli bir dönüm noktası olduğunu söyler (5). Dilbilim ve biçembilimin edebiyat eleştirisi alanında giderek daha fazla kabul görmesinin yanı sıra, Rus Biçimcileri'nin çalışmalarının yeniden keşfiyle birlikte çeviribilim alanı da önemli değişikliklere sahne olmuş ve çeviride eşdeğerlik (*equivalence*) kavramı yeniden sorgulanmıştır. Aralarında Jiří Levý, Anton Popovič ve František Miko'nun da bulunduğu, çeviribilim alanında çalışan bir grup Çek akademisyen, Rus Biçimcileri'nin görüşlerinden hem yararlanıp hem de belli noktalarda onlardan ayrı tutumlar içine girerek çeviri çözümlemesine farklı bir bakış açısı kazandırmışlardır. Edwin Gentzler, *Contemporary Translation Theories* (Çağdaş Çeviri Kuramları) adlı kitabında Rus Biçimcileri ile bu akademisyenler arasındaki en önemli farklardan birinin "edebiyat" kavramının tanımlanmasında ortaya çıktığını belirtir. Rus Biçimcilerine göre edebiyat, dış dünyadan tamamen yalıtılmış, özerk edebi yapıtlar olarak tanımlanırken Levý, çeviri ve özgün metnin yapısına ilişkin yasalarının hem erek kültürün hem de kaynak kültürün yazın gelenekleriyle etkileşim için olduğunu göstermektedir (80-1).

Erek kültürü dikkate alan ve çevirmenin yaratıcı müdahalelerini değerli gören akademisyenlerden biri olan Anton Popovič, erek metinlerin çözümlenmesinde alana kazandırdığı yeni bakış açısı nedeniyle bu çalışma açısından önemlidir. "Çeviri Çözümlemesinde 'Deyiş Kaydırma' Kavramı" başlıklı makalesinde yeni bir kavram öneren Popovič, erek metin ile kaynak metin arasındaki farklılıkları "kayıp", çevirmenin "hatası", "yetersizliği", "sadakatsizliği" (bir anlamda "kutsal" kabul edilen asıl metne "saygısızlık" olarak da algılanır) ya da iki dil arasındaki "bağdaşmazlık" (bu da genellikle çeviri dilinin kaynak metindeki ifadeler için yetersiz olduğu imasını içerir) olarak tanımlanmasına karşı çıkar. Popovič'e göre, amacı "belli bazı zihinsel ve estetik değerleri bir dilden öbürüne aktarmak" olan çeviri sırasında verilen kayıplar, aslında "gerçek bir kazanç" olarak da yorumlanabilir (133). Bu yorumla birlikte çeviribilim çalışmaları yeni bir boyut ve "yanlış avcılığı"nın ötesinde bir amaç kazanır.

Bu kayıpların nasıl kazanca dönüştüğünü irdelemek için öncelikle çeviri ediminin "kayıplar"a neden olan temel özelliği ortaya koyulmalıdır. Popovič, çeviri yaptın iki-yanlı niteliğine dikkati çeker. Çeviri, farklı dilsel ve yazınsal normların, geleneklerin, dizgelerin karşı karşıya geldiği bir alan olduğu için iki metin (kaynak metin ve erek metin) arasındaki ayrılıklar da iki dil, iki yazar ve iki yazınsal durum arasındaki ayrımları belirler. Popovič'e göre, çevirinin gelişimini belirleyen "biçem" olarak adlandırılan bütünleyici ilke, bu ayrımların tamamı tarafından belirlenir ve çözümleme sırasında bu ayrımlar bütünlükçü bir yaklaşımla ele alınmalıdır (133).

Dil düzeyindeki ayrımları "kaçınılmaz" ve "önemsiz" addeden Popovič, yazar ve çevirmen arasındaki ayrımların da "günün beğenisi" olarak adlandırılabilecek toplumsal

ve yazınsal durumların bir sonucu olarak görür. Bu ayrımlar, uygulama sırasında çeşitli katmalarda yapılan kaydırmalarla belirlenebilir. Bunların ışığında Popovič, "deyiş kaydırma" kavramını "kaynak metne göre yeni gibi görünen, ya da yeni görünmesi gereken yerde öyle görünmeyen her şey" (134) olarak tanımlar. Çeviri sürecinde metnin anlamsal özelliklerinde kaydırmalar yapmak, "çevirmenin kaynak metnin anlamsal çekiciliğini azaltmak istemesi" olarak değil, aksine çevirmenin "kaynak metnin 'norm'unu koruma çabası" olarak yorumlanmalıdır, çünkü her çevirmen yola kaynak metne bağlı kalma amacıyla çıkmakla birlikte, kaynak metinle özdeşleşip "saydam" bir çeviri yapmakla yükümlü değildir. Fakat

> [b]u isteğe uymak ya da hiç değilse uyma çabası göstermek, biçemsel gereklerin belirginleşmesini sağlayacak bir temel oluşturur. Bu nedenle kaydırmalar çevirmenin yapıtı "değiştirmek" istemesinden değil, ona olabildiğince bağlı kalarak yeniden yaratmaya çalışması, örgensel bir bütün olarak, bütünlüğü içinde kavramaya çalışmasındandır. (134)

Bu anlayış çevirmene kaynak metinden organik olarak ayrılma ve bağımsız davranma hakkını verir. Bu bağımsızlık kaynak metnin aktarılması amacıyla kullanılan bir yöntem olduğu sürece, "kaynak metnin temel anlamsal özüyle onun başka bir dilsel yapıya kaydırılması arasında bağlılık-özgürlük ekseni boyunca bir eytişimsel gerilim oluşur" (134).

Popovič'e göre, tutarlı ve önemli bir çeviri anlayışının başlıca göstergeleri deyiş kaydırmalarda, estetik aracın seçiminde ve yapıtın anlamsal yönünde bulunur (135). Kaynak metin ile çeviri arasındaki özdeşlik ve ayrılık sorunu tam olarak giderilemeyeceği için, erek metinde bazı değişiklikler olması kural olarak kabul edilmelidir. Erek yapıtın kaynak yapıtla özdeş olması edimin doğasını niteleyen tek özellik olamaz. Popovič, yaratma edimi ve bu edimin farklı malzemeler kullanılarak yinelenmesi noktasında kaynak metinle erek metnin çakıştıklarını belirtir. Yine de çeviri ediminin amacı da kaynak metinde yaratılan izlenimi okurun kafasında somutlaştırmak, bir anlamda ona bağlı kalmaktır. Fakat bu somutlaştırma büyük oranda algılayan topluluğun ve algılanan zamanın kendine has özelliklerinden etkilenecektir ve "bu bakımdan çevirmen tamamen farklı olan her şeyi olduğu gibi korumaya çalışmayacak, tersine kendi zamanı ve toplumsal ortamı içinde ona uygun eşdeğerler bulmaya çalışacaktır" (136). Başarılı bir çeviride iki biçimsel normun -kaynak metnin normu ile erek metnin normu- bütünsel özdeşlik içinde bulunduğunu ifade eden Anton Popovič, çeviri çözümlenmesinde sadece kaynak yapıtın bağlı bulunduğu yazın ve yazınsal geleneklerin değil, aynı zamanda çevirinin yapıldığı dönemi belirleyen yazın ve yazınsal geleneklerin de göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtir (136).

Kaynak metin ile çeviri arasındaki ilişkinin dikkat çekilen bir başka yönü, bu ilişkinin aslında sabit bir yapıyla değişime açık bir edim arasında kurulmasıdır. Kaynak yapıtın normu / biçemi, çevirinin değişmez öğesi iken, bu değişmez yapının aktarımı bir yandan çevirmenin kişisel görüşüne ve yaratıcılığına, diğer yandan da -yukarıda da belirtildiği üzere- erek dildeki yazının ve yazın geleneğinin normlarına bağlıdır. Dolayısıyla kaynak metnin bıraktığı "dilsel izlenim", ancak uygun kaydırmalar sayesinde yeniden yaratılabilir. Bu kaydırmalar farklı düzeylerde çözümlenmeli; "çözümleyici önce bireysel

nitelikleri göz önüne almalı, sonra topluluğa, sonra kuşağa, daha sonra da dönemin göstergelerine ve değerlerine geçmelidir" (137).

"Translating Literature / Translated Literature: The State of the Art" (Edebiyat Çevirisi / Çeviri Edebiyat: Sanatın Ulaştığı Son Nokta) başlıklı makalesinde, çeviriyi "özgün yapıtla bazı noktalarda örtüşen, fakat aynı zamanda bazı noktalarda özgün yapıttan sapmalar gösteren metin" (154) olarak tanımlayan André Lefevere, Popovič'in deyiş kaydırma kavramını alıntılayarak bu sapmalara genel olarak "kaydırma" adı verilebileceğini ifade eder. Lefevere'e göre, eleştirmenin asıl üzerinde durması gereken kaydırmalar kaynak metnin semantiği ve iletişim değeriyle ilişkili olan ve isteğe bağlı kaydırmalardır; çünkü bu kaydırmalar sadece çevirmenin tercihinin bir sonucudur ve çevirmen ürettiği metin üzerinde etki bırakmak için bu kaydırmaları biçimsel özellikler olarak kullanabilir. Genelin özelleştirilmesi, soyutun somutlaştırılması gibi biçimlendirmeler bu anlamda dikkate değer kaydırmalar olarak kabul edilir (155).

Görüldüğü üzere Anton Popovič, çeviri çözümlemesinde dilbilgisel eşdeğerlilikler, sözcüğü sözcüğüne, cümlesi cümlesine aktarımlar bekleyen anlayışı reddetmekte, kaynak metnin sabitliğine rağmen çevirinin dinamizmini vurgulayıp, tarihsel ve ideolojik boyutları da işin içine katarak metne, erek dile ve çevirmene ait bir değerler dizgesi içinde çeviri çözümlemesi yapılmasını önerir. Bu anlayışta çeviri çözümlemesi eşdeğerliliklerin belirlenmesi üzerinden değil, farklılıkların yorumlanması üzerinden yürür ve çevirmenin yaratıcı yönünü de göz önünde bulundurur. Eleştirel dikkatin yoğunlaştırılması gereken alanlara küçük anlatım birimlerinde gözlenen kaydırmalar da dâhildir, çünkü "çoğu zaman, görünüşte önemsiz olan bir ayrıntı, çeviride anlatım zenginliğinin niteliğini belirlemekte çok yararlı olabilir" ("Çeviri Çözümlemesinde..." 139). Can Yücel'in çevirileri ile Shakespeare'in metinleri arasındaki sapmaları yorumlamak açısından bu kavram ve Popovič'in bakış açısı önemli bir tutamak oluşturmaktadır.

Anton Popovič'in çeviri anlayışını bir adım öteye taşıyan André Lefevere, 1985 yılında yayımlanan "Why Waste Our Time On Rewrites?" (Zamanımızı Yeniden Üretilen Yap ıtlarla Neden Boşa Harcayalım?) başlıklı yazısında hem erek yapıtın kaynak yaptın bir kopyasından ibaret, bundan ötürü ikinci sınıf ürün sayıldığı anlayışı reddeder, hem de çevirinin tâbi olduğu sistemleri belirler. Lefevere, "sistem" sözcüğünü en geniş ve nesnel anlamıyla kullanarak, "kendilerini, sisteme ait değilmiş gibi görülen diğer öğelerden ayıran belirli özellikleri paylaşan birbiriyle bağıntılı unsurlar bütünü" (223-4) olarak tanımlar. Lefevere'e göre çeviri sürecini etkileyen ve erek metnin üzerinde etkili olduğu dört dizge vardır. Bunlar poetika, ideoloji, söylem evreni ve dildir (232-3). Lefevere, poetikayı edebiyatın nasıl olması gerektiğine dair belirli bir kavram (217), ideolojiyi dünyanın nasıl olması gerektiğine dair belirli bir görüş (217) olarak tanımlarken söylem evrenini de "belirli bir kültürde belirli bir rol üstlenen kişiden beklenen davranış kalıbı" (Lefevere *Translation, Rewriting and* ... 89) olarak tanımlar. Kişi bu davranışı, bir tür kültürel senaryoya göre yerine getirir ve bu davranış kişinin belli bir zamana ve kültüre ait bilgisinden, tecrübesinden ve geleneklerden beslenir. İdeoloji ve poetika, çevirmenin benimseyeceği temel stratejiyi belirleyeceği gibi, kaynak metnin dili ve söylem evreni açısından karşılayacağı sorunların çözümünü de sunar (Lefevere 1992,

41). Dolayısıyla çeviri çözümlemesinde bu dört dizge incelenmeli ve yapıta bu çerçevede yorum getirilmelidir, çünkü çeviri bu dizgelerin etkisinde "yeniden yazılmış" bir üründür.

Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame (Çeviri, Yeniden Yazma ve Yazınsal Ünün Manipülasyonu) adlı kitabında André Lefevere, radikal bir tavırla edebiyat tarihlerini, eleştiri yazılarını, antolojileri de "yeniden yazma" tanımına dâhil eder. Böylece "çeviri", "adaptasyon", "öykünme" gibi aslında bir yapıtı yeniden üretmenin türevleri olan türler arasına sınırlar koyarak bir tanım yapma zorunluluğu ortadan kalkar (Lefevere 1992, 47). Adı ne olursa olsun sonuçta yapılan eylem bir "yeniden yazma"dır ve ortaya çıkan ürün erek yazın, kültür ve toplum dizgesiyle dinamik bir ilişki içerisindedir. Bu bağlamda, Lefevere "yeniden yazılan" metnin ikinci sınıf ürün olarak görülmesine karşı çıkar. Bu ürün de en az "özgün" yapıt kadar önemlidir, çünkü birçok okuyucunun özgün metinlerle karşılaşması bu yeniden yazılan metinler aracılığıyla mümkün olabilir (3-4). Lefevere'e göre,

> Çeviri özgün metne karşı değildir, çeviri en basit anlamıyla özgün metindir. Yeniden yazanlar ve yeniden yazılanlar, özgün yapıtın, yazarın, yazının ya da kültürün çoğu zaman özgün metinden çok daha fazla kişiyi etkileyen imgelerini yansıtır. [...] [B]u tür yeniden yazımlar, genellikle sonuç olarak bir yapıtın, bir yazarın, bir edebiyatın ya da toplumun özgün metnin ait olduğu kültürden farklı bir kültür içindeki algılanışını biçimlendirir. (110)

Lefevere, aynı kitabında John Hookham Frere'den alıntılayarak iki tip çevirmenden söz eder. Bunlardan ilki "sadık çevirmen"dir (*faithful translator*). Lefevere'e göre, bu tür çevirmen ideolojik ve poetik açıdan muhafazakârdır (buradaki "muhafazakâr" sözcüğü müdahaleye kapalı, metni olduğu gibi koruma eğilimi gösteren anlamında okunmalıdır). Çeviriyi, kaynak kültürün taşıdığı saygınlığı gözeterek yapar. Bu çevirmene göre, kaynak kültüre gösterilen saygı ne kadar büyükse, çeviri de o kadar mantıklı ve dilbilgisi açısından doğru olur. Erek metne eklenen dipnotlar, okuyucuyu doğru bir okuma ve yoruma yöneltme, kaynak metinle erek metnin yorumlanması arasında oluşabilecek herhangi bir çelişkiyi önleme amacına hizmet eder. Özellikle *İncil*, *Kuran*, *Komünist Manifesto* gibi belirli gruplar açısından "temel metin" niteliği taşıyan yapıtların çevirisi söz konusu olduğunda bu tutum geçerlilik kazanmaktadır (49-50).

İkincisi ise "yaratıcı çevirmen"dir (*spirited translator*). Sadık çevirmenin aksine yaratıcı çevirmen, ideolojik ve poetik açısından muhafazakâr değildir. Kaynak metnin "özgünlüğü" ve "saygınlığı" karşında hayranlıkla kendinden geçmiş değildir. Çeviride çağdaş karşılıklar kullanmaktan çekinmediği gibi, aslında amacı -anakronizme düşme tehlikesini seve seve üstlenerek- kaynak metni "güncelleştirmek", seyirciyi / okuyucuyu şaşırtmak ve kaynak metnin "klasik yapıt" olma özelliğini sarsmaktır. Bu tip çevirmenin yapıtı bir anlamda "yıkıcı"dır, okuyucunun kaynak metnin saygınlığını ve erek dildeki yorumunu hem poetika hem de ideoloji açısından sorgulamasını ister (50).

Sadık çevirmen sözcük ve cümle düzeyinde sadakat ararken, yaratıcı çevirmen kaynak metni bütünlüklü bir kültürel yapıt olarak ve o kültür içindeki işleviyle birlikte algılayarak çeviriyi buna göre düzenler. Çeviri de "sadakat" ve "serbestlik" ikileminin

çetrefilli bir konu olduğu ifade eden Lefevere, sadık çevirinin kaynak metnin bir görüntüsünün oluşturulmasında benimsenebilecek bir yöntem olduğunu kabul eder. Fakat bunun kabul edilebilir tek yöntem olarak yüceltilmesinin verimsiz bir tutum olduğunu belirtir. Farklı kültürlerin etkileşim alanı olan çeviride, Lefevere'e göre bir sözcüğün "doğru" çevrilip çevrilmediği görece önemsiz bir konudur (51). Önemli olan çeviriye yön veren dizgeleri doğru biçimde ortaya konabilmesidir. Kitabında Aristophanes'in *Lysistrata* adlı tiyatro oyununun Gilbert Seldes tarafından yapılan çevirisine değinen André Lefevere'e göre, çevirmenin "daha çağdaş" görünmesi için oyuna yeni sahneler eklemesi kabul edilebilir bir stratejidir. Bu sapmanın nedeni, Aristophanes ve Gilbert Seldes'in metinleri arasındaki dizgeler farklılığıdır. Lefevere'e göre, sahneleme teknikleri yüzyıllar içinde değiştiği için Aristophanes'in metninin çevirinin yapıldığı zamanın sahneleme biçimine uyarlanması gerekmektedir. Seldes'in amacı da hem kendi zamanının tiyatro seyircisinin beklentilerini karşılayacak hem de sahnelenmesi mümkün bir metin ortaya çıkarmaktır. Bunun aksi bir strateji, oyunu sahnelenemez kılacaktır. Dolayısıyla Seldes'in niyeti -böyle bir müdahale ile- Aristophanes'in oyununu "bozmak" ya da ona sadakatsizlik etmek değil, kendi dönemi için oyunu "yaşatmak"tır. Bir klasik edebiyat profesörü için Aristophanes'in oyunu ve poetikası değişmez, mutlak bir olgu iken, bir tiyatrocu için bu görüş geçerli olmayacaktır (47). Görüldüğü üzere bu durumda bir klasik edebiyat profesörü aynı yapıtı metne müdahale etmeden "sözcüğü sözcüğüne" eğilimi gösteren "sadık çevirmen" olacakken, oyunun sahnelenmesini amaçlayan Gilbert Seldes, erek yazında geçerli olan poetika, ideoloji, söylem evreni ve dil sistemlerini dikkate alarak çeviri yapan "yaratıcı çevirmen" olacak ve bu durumda metne müdahale etmek, metni "katletmek" değil, "yaşatmak" anlamına gelecektir. Benzer bir çelişkinin bir edebiyat profesörü olan ve okunmaya yönelik çeviriler kaleme alan Bülent Bozkurt ile şair, dolayısıyla yaratıcı yönü daha ağır basan, sahnelenebilirliği ön plana çıkaran Can Yücel arasında da görülmektedir. Dolayısıyla Lefevere açısından, Can Yücel'e akademiden gelen eleştiri yukarıda sözü edilen "muhafazakâr" tutumla açıklanabilir.

Üretimi sırasında farklı sistemlerden etkilenirken, ürün olarak ortaya çıktıktan sonra bu sistemleri de etkileyen "yeniden yazılan" yapıtın çözümlenmesinde benimsenecek yöntem, sözcüklerin, cümlelerin tek tek karşılaştırıldığı, bir "eşdeğerlik" arayışına girişildiği bir çeviri çalışması olmamalıdır. Bunun yerine, belirli bir dönemde, belirli bir kültürel dizge içinde ve kullanılan yöntem her defasında koşullar için uygunlaştırılarak yapıt ile yeniden yazılan yapıt arasında dinamik bir ilişki kurulmalı ve çeviri bu açıdan değerlendirilmelidir. Böyle bir araştırma için sadece metni değil, en geniş ve nesnel anlamlarıyla poetikaları, ideolojileri, edebiyat üretimine yön veren patronları ve söylem evrenini de göz önünde bulundurmak gerekir.

Yazının konusu olan Shakespeare oyununun çevirisi çözümlenirken kullanılacak olan kavramlar yukarıda sıralanmış olmakla birlikte, bir noktanın gözden kaçırılmaması gerekir. Her ne kadar çözümleme basılı metinler üzerinden yapılacak olsa da tiyatro metinlerinin kaleme alınmasındaki asıl amaç okunmak değil, oynanmaktır. Fakat zaman zaman sahnelenme amacı unutularak metin, okunma amaçlı yazınsal bir ürün haline gelir. Shakespeare oyunları da -zaman zaman- sahnelenme amaçları göz ardı edilip okuma amacına yönelik yazınsal ürünler olarak kabul edilir. Minâ Urgan, *Shakespeare ve*

Hamlet adlı kitabında bu görüşte olan Charles Lamb'i eleştirir. Bir deneme yazarı olan Charles Lamb, Shakespeare tragedyalarının sahnelendiği zaman değerini yitirdiğini düşünmektedir. Aynı biçimde Logan Pearsall Smith de oyunların sahnelenmekle güzelleşmediğini belirtir (83-4). Oysa Shakespeare'in tavrı, bu yorumları haksız çıkarmaktadır. Shakespeare, oyunlarını okunmak için değil, oynanmak için yazmıştır. Urgan'a göre, Shakespeare "bu yazdıklarının günün birinde okunabileceğini aklından bile geçirmediği için onları yayımlamayı hiçbir zaman düşünmedi. Bunu düşünseydi, özellikle ömrünün sonuna doğru, vakit ve parası olduğu sırada, [...] oyunlarını bastırma zahmetine katlanırdı" (84). Fakat Shakespeare'in oyunlarını kendisinin bastırmadığı, iki arkadaşının girişimiyle oyunların yazılı hale getirildiği bilinmektedir. Sıkı bir denetime, tiyatro oyununun birebir olarak metne çevrilmesine gerek duymadığı içindir ki, baskılar arasında farklılıklar bulunmaktadır.

Shakespeare oyunlarını sadece okunma amacına yönelik olarak çevirmek ve sahnelemeye yönelik bir metin (*performance text*) ortaya çıkarmamak çevirmenin tercihine kalmıştır. Fakat kaynak metnin amacı sahnelenmek olduğuna göre bu amacı göz ardı etmemek yerinde olacaktır. Benzer hatayı bu çözümlemede yinelemek çeviri çözümlemelerinin güvenilirliğini tehlikeye atacaktır, çünkü eldeki veriler, çeviri sürecinde Can Yücel'in metinlerin sahnelenme amacının ayrımında olduğunu kanıtlamaktadır.

Can Yücel'in ilk Shakespeare çevirisi olan *Bahar Noktası* (*A Midsummer Night's Dream*) 1981 yılında Tepebaşı Dram Tiyatrosu'nun isteği üzerine ortaya çıkmıştır. Başar Sabuncu'nun *Bahar Noktası* için kaleme aldığı "'Bahar Noktası'nda Şenlikli Direniş" başlıklı giriş yazısında "Can Yücel'in Shakespeare'i o tadına doyulmaz 'Türkçe söyleyişi', Dragos buluşmalarımızda bölüm bölüm oluştu; 'belli' bir sahneleme için, önceden belirlenmiş -günümüzün moda deyimiyle- bir 'konsept' uyarınca" (11) diyerek oyunun çeviri sürecine de açıklık getirir. İleride daha ayrıntılı olarak ele alınacak olmakla birlikte, bu ifadeden Can Yücel'in çeviriyi sadece sahnelenme ölçütlerini göz önünde bulundurarak değil aynı zamanda tiyatro çevirilerinde olması gereken bir özellik olarak kabul edilen "çevirmen-yönetmen işbirliği" içinde, üstelik kendisinden istenilen belirli bir yoruma uygun olarak çevirdiğini göstermektedir. Bunlara ek olarak Can Yücel, Suat Karantay ile *Metis Çeviri Dergisi* için yaptığı söyleşinin bir bölümünde tiyatro çevirisi konusundaki düşüncelerini dile getirir ve oyunları sahnelenmeleri için çevirdiğini belirtir (15-8).

Bu veriler, erek metinde görülen deyiş kaydırmaların yorumlanmasında tiyatro çevirisi için öngörülen ve yer yer yazınsal metin çevirilerine göre daha esnek ölçütlerin de göz önünde bulundurulmasını zorunlu kılmaktadır. Susan Bassnett-McGuire, "Labirentin İçinde: Tiyatro Metinleri Çevirisi için Yöntemler ve Stratejiler" başlıklı yazısında, tiyatro metni çevirmeninin diğer çevirmenlerden farklı bir zorlukla karşı karşıya olduğunu belirtir (33). Bu zorluk, oyun metinlerinin çevrilme sürecinin belli bir kaynak metni erek dile aktarmaktan ibaret olmamasından kaynaklanır. Bu özel alanın çevirmeni, metinde yazılı olan dilsel birimlerin yanı sıra bir dizi başka kodu da erek metne aktarmak durumundadır. Oyun metni, konuşmalar ve sahne talimatlarından oluştuğu için biçim sorununun yanı sıra konuşma ritmi sorunu, günlük dil kullanımı,

toplumsal konum, toplumsal bağlam, ton gibi değişiklikler de çeviriye yansıtılmalıdır (35).

Bassnett-McGuire, bu alanda kullanılan çeviri stratejilerinin zaman içinde büyük farklılıklar gösterdiğini kabul etmekle birlikte, bu stratejileri beş başlık altında toplar (35-6). "Tiyatro metni bir yazın yapıtı olarak ele almak" olarak tanımlanan ilk strateji, genellikle üstü kapalı bir "kaynak metne sadakat" anlayışını alt metin olarak barındırmaktadır. Kaynak yazın dizgesindeki bir yazarın bütün oyunlarının sahnelenmek değil, yayımlanmak / okunmak amacıyla yapıldığı durumlarda bu yöntem benimsenir (35). Örnek olarak, Bülent Bozkurt'un çevirilerinin daha çok böyle bir amacı gözettiği söylenebilir.

"Kaynak dilin ekinsel bağlamını çerçeve olarak kullanmak" olarak adlandırılan ikinci stratejide, kaynak dil ve kültür dizgesine ait kalıplaşmış ifadeler kullanılarak gülünç bir çerçeve oluşturulur. Genellikle bu tür bir strateji sonunda, kaynak metin ile çeviri arasında kayda değer bir ideolojik kayma söz konusu olur. Susan Bassnett-McGuire, örnek olarak Dario Fo'nun *Bir Anarşistin Rastlantısal Ölümü* adlı oyunun İngilizce çevrimini gösterir. Erek metinde oyun, polisin ve iktidarın yozlaşmasının sert bir eleştirisi olmaktan çıkıp İtalyanların ve güç odaklarının gariplikleri anlatır hale gelir (35).

"'Sahnelenebilirlik' özelliğini çevirmek" ise genellikle yeniden üretilecek metnin gösterim boyutunun da çeviri sürecinde dikkate alınmasıdır. Fakat 'sahnelenebilirlik' kavramının muğlaklığı nedeniyle, strateji kesin ifadeyle tanımlanamaz. Kaynak dildeki yöresel söyleyişleri amaç dilde de benzer söyleyişlerle karşılamak, kültürel ve dilsel bağlama aşırı derecede bağlı bölümleri çıkarmak gibi özellikler bu stratejiye aittir (35-6). Bu strateji, yazının ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı biçimde görüleceği Can Yücel'in oyunların çevirisinde benimsediği temel stratejidir.

Dördüncü strateji "kaynak dilde koşuk tiyatronun değişik seçeneklerle yaratılması"dır. Koşuk tiyatrolarda kaynak metnin manzum biçimleri erek dile aktarılamadığında, erek dildeki koşuk biçimlerinden yararlanılır. Son strateji ise "ortak çeviri" yapmaktır. En az iki kişinin oluşturduğu ortak çevirinin tarafları kaynak ve erek metni anadil düzeyinde bilen iki kişi ya da yapıtı sahneleyecek yönetmen ve / veya oyuncu(lar) olabilir (36). Bu yöntemde çevirmen, tiyatro için oyun üreten birine dönüşür ve yazılı metin üzerinde sahnelenebilirliği gösterme çabası ortadan kalkar. Çevirmen yazılı ve sözlü dil oluşumuna aynı anda katılmış olur. Susan Bassnett-McGuire, bütün stratejiler arasında en iyi sonucun bu yöntemle elde edildiğini söyler.

Susan Bassnett-McGuire, göz önünde bulundurulması gereken birçok etken olduğu için tiyatro çevirisinin imkânsız bir edim olarak görüldüğünü belirtir. Çevirmenlerin de zaman zaman kaynak metnin bir "çeşitleme"sini ya da "uyarlama"sını ürettiklerini yolundaki beyanları, Bassnett-McGuire'a göre işleri daha da karıştırır. Sadık kalınması gereken bir ideal metin göndermesini örtük biçimde dile getiren bu adlandırmalar artık bir kenara bırakılmalıdır (37). Bassnett-McGuire'ın bu konudaki tespiti oldukça yerindedir, öyle ki Suat Karantay'ın kendisiyle yaptığı söyleşide Can Yücel, çevirilerini savunabilmek için benzer bir açıklamada bulunur, tiyatro çevirilerini "uyarlama" olarak

adlandırır. Suat Karantay'ın "Peki efendim, o zaman neden uyarlama diye nitelendirmiyorsunuz oyun çevirilerinizi?" sorusu üzerine, Can Yücel "Uyarlama yapıyoruz. Tercüme ediyorum diye bir şey söylemiyorum" diye cevap verir (16).

Ne var ki Susan Bassnett-Guire'ın önerisi, tiyatro metinlerini "yeniden yaratım" olarak ele almak, dolayısıyla çeviri, uyarlama gibi farklılaştırmaları tek bir çatı altında toplamaktır. Çevirinin "yeniden yazma" edimi olduğu konusunda André Lefevere ile aynı kanıda olan Bassnett-McGuire'ın görüşlerini dayandırdığı Luigi Piradello, çevirmenin kaynak dil yazarının metnine kendi biçemini ve yorumunu mutlaka kattığını, dolayısıyla "sadık" bir çevirinin söz konusu olmadığını ileri sürer (37). Fakat yine de yaratıcı çevirinin gelişebilmesine izin verilmesi gerektiğini düşünür, çünkü ancak bu biçimde hem mesela Shakespeare gibi bir Rönesans dönemi yazarının özgün metninin çevirisi, hem de kendi içinde tam bir erek kültür -örnek olarak İtalyan ya da Rus- yapıtı sayılan metinler ortaya koyulabilir (37-8).

Susan Bassnett'in tiyatro metinleri için önerilen çeşitleme, uyarlama, çeviri ayrımını bir kenara bırakma önerisi bu yazıda da kabul edilen görüştür. Sonuç itibariyle ortaya çıkan metin her halükarda hem "çeviri" hem de "yeniden üretilmiş" bir metindir. Dolayısıyla Can Yücel'in sözlerine rağmen, Can Yücel'in kaleme aldığı metinler "yeniden yazılan", ama aynı zamanda çevrilen Shakespeare metinleri olarak kabul edilmelidir.

Raymond van den Broeck, "Second Thoughts on Translation Criticism: A Model of Its Analytic Function" (Çeviri Eleştirisine Yeni Bir Bakış: Çevri Eleştirisinin Analitik İşlevi Üzerine Bir Model) başlıklı yazısında çeviri edimi ve çözümlemesinde değer yargılarının önemli bir rol oynadığını kabul etmekle birlikte, bunun sistemli bir betimleyici çeviri çalışmasının önünde engel oluşturmadığını, böyle bir durumda da eleştirinin nesnel kabul edilebileceğini ileri sürer (54-56). Bu görüşten hareketle çeviri çalışmalarında ortaya atılan ve kabul gören bazı kavramları bir araya getirerek nesnel bir çözümleme dizgesi ortaya atar.

Raymond van den Broeck, üç aşamadan oluşan bu yöntemde "yeterlilik" (*adequacy*), "deyiş kaydırma", "betikbirim" (*texteme*)[1] kavramlarının kullanılmasını önerir. Eleştiri yönteminde ilk adımı kaynak ve erek metnin karşılaştırmalı çözümlemesi oluşturur. Bu karşılaştırmaya sadece metindeki yapılar değil, aynı zamanda metinlerin bağlı oldukları yazınsal dizgeler de dâhil edilmelidir. Eleştirmen, çevirmenin poetikasının yanı sıra metnin alıcısı olarak öngörülen özel hedef kitleyi dikkate almalı, çevirmenin kullandığı çeviri yöntemini ve bu yöntemin işlerlik kazanması için izlediği politikaları, yaptığı tercihleri irdelemelidir. İrdelemenin ortaya koyduklarına eleştirmenin getireceği yorumlar, bizi çözümleme sonucuna ulaştıracaktır (56).

Bu yöntemin ilk aşaması olan karşılaştırmalı çözümlemede, kaynak ve erek metin arasında kurulan olgusal eşdeğerliğin (*factual equivalence)* düzeyi belirlenir. Olgusal eşdeğerlik ile kast edilen, her iki metnin paylaştıkları işlevsel özelliklerin niceliksel ve niteliksel olarak saptanmasıdır. Çeviri ediminin bir yönünü oluşturan kaynak metin,

[1] N. Berrin Aksoy'un *Geçmişten Günümüze Yazın Çeviri* başlıklı kitabında *texteme* terimi "betikbirim" olarak Türkçeleştirilmektedir (192).

değişmeyen bir öğe olduğu için, karşılaştırmada ister istemez merkeze yerleşecek, çözümlemede öncelik tanınacaktır. Kaynak metin çözümlemesi için Gideon Toury'nin *In Search of a Theory of Translation* (Bir Çeviri Kuramı Arayışı) adlı kitabında önerdiği "yeterlik" (*adequancy*) kavramını kullanılır. "Çeviride yeterlik" / "yeterli çeviri" kavramı, kaynak metnin bütün dizgeleriyle, eksiksiz olarak erek dilde yeniden oluşturulmasıdır. Fakat Toury'e göre kayıplar kaçınılmaz olduğu için, hiçbir çeviri tam anlamıyla "yeterli" olamaz, bundan ötürü kavram aslında varsayımsal bir metni imler. Broeck'in önerisi ise bu varsayımsal metnin karşılaştırmada üçüncü bir metin olarak kullanılması ve âdeta "kontrol metni" işlevi görmesidir. Bu varsayımsal metnin oluşturulması için kullanılan kaynak metnin, metinsel işleve sahip bütün öğelerine "betikbirim" (*texteme*) adı verilir. Itamar Even-Zohar'dan alıntılanan bu kavram, yazarın "The Textemic Status of Signs in Translation" (Göstergelerin Betikbirim Olarak Çevirideki Konumu) başlıklı yazısında "yazınsal sözdiziminin bir birimi, özgül olarak sınırlı metinsel ilişkilerin bir işlevi" (247) olarak tanımlanır. Broeck, kaynak metnin betikbirimlerin belirlenmesi sırasında dilbilime ve dilbilim-dışı alana ait işlevsel her öğenin saptanması gerektiğini belirtir. Bu çözümlemeye sesler, sözcükler ve sözdizim ile ilgili parçalar; değişik dil kullanımları; retorik, anlatımsal ve şiirsel yapıya ilişkin biçimler ve temaya ilişkin öğeler dâhil edilmelidir (57-8).

Kaynak metnin varsayımsal bir "yeterli çevirisi" için gerekli olan betikbirimler bu şekilde ortaya koyulduktan sonra, kaynak metin ile erek metnin bir karşılaştırması, Anton Popovič'e ait olan ve yukarıda ayrıntılı biçimde ele alınan "deyiş kaydırma" kavramı çerçevesinde yapılmalıdır. Erek metinde zorunlu ve isteğe bağlı olmak üzere iki tür kaydırma söz konudur. Önceki bölümde ayrıntılı biçimde ele alındığı üzere, eleştirmenin asıl dikkate alması gerekenler, erek metnin kültürü, dili vb. tarafından dayatılan zorunlu kaydırmalar değil, çevirmenin normu tarafından belirlenen isteğe bağlı kaydırmalardır. Boreck'in belirttiği üzere ikinci türden kaydırmalar çevirmen tarafından "kabul edilebilir" -diğer bir deyişle erek dizgenin normlarına uygun- bir metin ortaya çıkarma amacıyla yapılabilir. Yine de çevirmenin erek dizgenin normlarını ihlal etmesi ya da kurallarını yıkması da mümkündür (57).

Karşılaştırmalı çözümleme aşamasında son olarak kaynak metin ile erek metin arasındaki olgusal eşdeğerlik ile yeterli çeviri arasında betikbirimler temel alınarak genel bir karşılaştırma yapılır. Böyle bir karşılaştırma, kaynak metin ile erek metin arasındaki eşdeğerliğin olgusal düzeyinin ya da türünün belirlenmesine olanak tanır (58).

Çözümlemenin ikinci adımında metin yapılarının ardından metin dizgelerinin çözüme geçilir. Broeck'in yöntemi, esas olarak bir çevirinin "yeterli", "doğru" ya da "başarılı" olup olmadığını ortaya koymayı değil, "nasıl", "neden" ve "niçin" sorularını yanıtlamayı amaçlamaktadır (58). Betimleyici çeviri çalışmaları çevirmenin normlarını ve seçeneklerini, hangi kısıtlamalar altında çalıştığını, bu koşulların çeviri sürecini ve bu sürecin sonunda ortaya çıkan ürünü nasıl etkilediğini saptamak durumundadır. Dolayısıyla kaynak metin ve kaynak dilde, kültürde ve toplumda üretilen benzer ve / veya farklı metinlerin dizgesi; erek metin ve okuyucuları; erek metin ve kaynak metnin hem erek dildeki hem de farklı dillerdeki diğer çevirileri vb. arasındaki çoklu ilişkileri

irdelemelidir. Bu işlevsel yaklaşım sonucunda metinler ve dizgesel ilişkileri hakkında hüküm verilebilir (58-60).

Çözümlemenin son aşaması, çeviri normlarının eleştiri normlarıyla karşılaştırılması, bu iki norm dizgesinin yorumlanmasıdır. Burada çevirmenin hem kaynak metne ilişkin akademik bilgileri hem de çeviri normlarıyla ilgili kişisel değer yargısı öne çıkmaktadır. Erek metnin kaynak metinle eşdeğerliği konusunda okuyucuyu yönlendirecek olan eleştirmenin yargılarıdır. Fakat eleştirmen kendi başlangıç ilkelerini, çevirmenin başlangıç ilkeleriyle karıştırmamalıdır. Çevirmen, erek metin, erek yazın dizgesine ait özgün bir metinmiş gibi kaleme almış, dolayısıyla söz konusu dizge için "kabul edilebilir" bir metin oluşturmayı amaçlamış olabilir. Bunun tersi olarak, erek metin kaynağına "yeterlik" düzeyinde bağlı kalmak uğruna erek dizgenin estetik normlarına karşı gelebilir veya bunların ortasında bir konumda bulunabilir. Çevirmenin ilkeleri yeterli biçimde çözümlendiği takdirde, eleştirmenin yorumları nesnel olacaktır (60-1).

Erek metinlerin kaynak metin ile karşılaştırmalı çözümlemesine geçmeden evvel hem kaynak hem erek yazın dizgesi içinde Shakespeare'in rolünü ve yerini belirlemek gerekmektedir. Erek dizgede görülen Shakespeare algılarını serimlemek, erek yazın dizgesi içinde kendine ait bir sesi, dili, üslubu olan Can Yücel'i hem çeviri hem şiir poetikası açısından konumlandırmak ve Shakespeare'in kaynak yazın dizgesi içindeki yerini saptamak çözümleme sırasında çeviriye yöneltilecek "neden" ve "nasıl" sorularının yanıtlanmasına katkıda bulunacaktır.

II. Kaynak Dizgesi İçinde Shakespeare'in Yeri

William Shakespeare'in dâhil olduğu dizgedeki yerini belirlemek, erek metinlerde bu özelliklerin ne derece görüldüğünü saptamak açısından yerinde olacaktır. Paula Gaj Sitarz, *The Curtain Rises* (Perde Açılıyor) başlıklı kitabında İngiliz tiyatrosunun Yunan ve Roma dönemindeki kökeninden İngiliz Restorasyon dönemine kadarki tarihini irdeler. Elizabeth dönemi, diğer bir ifadeyle Shakespeare'in de yaşadığı dönem, İngiliz tiyatrosu açısından önemli gelişmelere sahne olmuştur. Kraliçe Elizabeth'in ortaçağa ait dinî oyunları yasaklaması, oyuncuları ve tiyatroları Püritanlar'a karşı koruması ve maddi-manevi desteğini hep sürdürmesi, tiyatroların din dışı konulara yönelmelerini sağlamıştır (71). Böylece İngiliz oyun yazarları İtalyan Rönesansı'nın gün ışığına çıkardığı eski Yunan ve Roma çalışmalarına yönelir ve dönemin tiyatro seyircisinin hemen her konuda oyun yazılması yönündeki talebini karşılamaya çalışırlar. Oyunlarını böyle bir tiyatro ortamında yazan Shakespeare de hemen her konuda ve türde -trajedi, komedi ve iki özelliği de yapısında barındıran "romance"lar- tiyatro oyunu kaleme almıştır. Elizabeth döneminin tiyatro seyircisi, yeni öyküler değil, yeniden yorumlanmış eski öyküler seyretmeyi tercih etmektedir. Önemli olan yeni yazarın o öyküye kattığı yorumdur (80). Konu seçiminde eski kaynakları tercih eden Shakespeare'in oyunları da birkaç kaynaktan beslenmektedir. Andrew Sanders, *The Short Oxford History of English Literature*'da (İngiliz Edebiyatının Oxford Tarafından Yazılan Kısa Tarihi), Shakespeare'in oyunları ile çağdaşları Kyd ve Marlowe'un oyunları arasındaki simbiyotik ilişkiye dikkat çeker. Shakespeare'in beslendiği kaynaklardan biri bu metinlerdir (151). Shakespeare'in oyunlarının beslendiği bir kaynak da İngiliz tarihi ve edebî geleneğidir. Yakın dönem İngiliz

tarihinin kurulması, mitler ve halk anlatılarının bir kere daha keşfedilerek yeniden kullanılması gibi Tudor dönemi tarihçilerinin de yoğunlaştıkları konular, Shakespeare oyunlarında kendilerine yer bulur. Bu nedenle, Shakespeare ulusal bilincin oluşturulmasında ve gelecek tiyatro metinlerinin doğuşuna da zemin hazırlayan bir biçemin kurulmasında rol oynayan ana figür olarak görülür (152). Trajedilerinde insanın ölümlülüğüne yaptığı dramatik vurgu, İngiltere'de ve Avrupa'da döneme hâkim olan şiddetin bir yansıması olarak kabul edilebilir (156).

Paula Gaj Sitarz'ın belirttiği gibi, Shakespeare'in oyunları klasik dönemin kurgu anlayışıyla örtüşmez. Klasik tiyatro için öngörülen zaman-mekân-olay birliği, Shakespeare'in oyunlarında görülmez (80). Yan planların zenginliği oyunun tek kişi üzerine kurulmasını engeller ve böylece seyircinin ilgisini her zaman oyuna yöneltmeyi bilir.

Shakespeare oyunlarında kişi kadrosu kalabalıktır, her çeşit insan Shakespeare'in sahnesinde kendine yer bulur. Oyun direktifleri olmadığı için oyuncular sahnede serbesttir ve karakter sahnede yaratılır. Ayrıca Shakespeare'in oyunları okunmak değil, oynanmak için yazılır (80). Çatışma ve duygu yüklü olan oyunlar, sarsıcı bir şiirsel dille ortaya çıkar.

Robert M. Adams, *The Land and Literature of England* (İngiltere'nin Vatanı ve Edebiyatı) adlı kitabında, önemli Fransız eleştirmenlerin Shakespeare'i "görgüsüz ve dikkatsiz bir barbar" olarak nitelendirdiklerini belirtir (190). Adams'a göre bu yorum, Shakespeare oyunlarının temel özelliği ile Fransız eleştirmenlerinin poetika anlayışlarının -iyi bir oyunu belirleyen ölçütlerin- paralel olmamasından kaynaklanır. Shakespeare'in oyunları, Fransız eleştirmenlerin beklediği biçimsel anlamda bütünlüklü bir yapıdan ziyade, anlam bütünlüğüne dayalı bir biçime sahiptir. Adams, Shakespeare'in oyunların yapısının başarısını tek kelimeyle "psikolojik" sözüyle niteler. Adams'a göre oyunlarda yaratılan uyum, okuyucudan / seyirciden bağımsız nesnel bir eylem yapısıyla değil, okuyucunun / seyircinin tepkisiyle tanımlanır (190). Bu ifadeden hareketle, okuyucusuna/seyircisine yabancı duran, onlar tarafından tam anlamıyla anlaşılmayan bir Shakespeare oyununun eksik kalacağını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu oyunların çevirisi söz konusu olduğunda, okuyucu / seyirci ile oyun arasında etkileşimi sağlamak zorunlu hale gelmektedir.

Can Yücel, *Fırtına* için yazdığı önsözde bu şiirsel dilin özellikleri üzerinde durur. Shakespeare, oyunlarını *blank verse* (serbest vezin) ile yazar. Shakespeare ve Marlowe'dan önce, bu vezin iki heceli olan beş ayaklı mısralarla kurulur. Vurgu ikinci hecenin üzerindedir ve her mısranın sonunda (uzun ya da kısa) bir duraklama vardır. Bu nedenle *endstopt* (sonu duraklı) olarak da bilinir (14). Anlam, her mısra ya da beytin sonunda tamamlanır. Oysa Marlowe ve Shakespeare yaptıkları değişikliklerle bu vezni, konuşma diline çok daha uygun bir biçime sokmuşlardır. İkinci hece üzerindeki vurgular zayıflar ve zaman zaman vurgu birinci heceye kayar. İki hece kuralı ihlal edilip fazladan hece kullanılır ve mısra sonundaki duraklama kaldırılır. Böylece mısranın tek düzeliği giderilmiş, daha akıcı bir konuşma dili elde edilmiş olur. Ayrıca anlamın beyit sonunda tamamlanmasından vazgeçilerek takip eden mısralara sarkması söz konusu olur (14-5).

Minâ Urgan, *Shakespeare ve Hamlet* adlı kitabında Shakespeare çağının tiyatro ve sahneleme anlayışına ilişkin bilgiler verir. O dönemde tiyatrolar bin ile iki bin arasında seyirci alabilen, yuvarlak ya da sekiz köşeli yapılardır ve seyircilerin birçoğu oyunu ayakta izler (76). Bin ile iki bin kişilik bu seyirci topluluğunda en zengininden en yoksuluna, en eğitimlisinden, en cahiline kadar farklı toplumsal tabakalardan kişiler bulunur (81). Seyirci ve oyun arasında sıkı bir etkileşim vardır. Seyirci heyecanlandığında, üzüldüğünde ya da oyununun bir bölümünü beğenmediğinde tepkisini ortaya koymaktan, oyuna müdahale etmekten çekinmez. Bu nedenle Shakespeare'in oyunlarını kaleme alırken seyircisinin niteliğini ve seyirci topluluğunu oluşturan farklı toplumsal sınıfları göz ardı etmesi mümkün görünmemektedir. Hem sarayda hem halka açık tiyatrolarda sahnelenen Shakespeare oyunları her iki kesime de seslenen nitelikleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu niteliklerin sadece seçkin azınlığa hitap eden bölümünü dikkate alıp çoğunluğa, kitleye hitap eden bölümlerini yok saymak seçkinci bir tutum olmanın ötesinde, oyunların özünü çarpıtılması anlamına da gelir.

Şu halde Shakespeare, hem saraya hem sokağa seslenebilen bir tiyatro kurmayı başarmıştır. Özgün konular üretmek yerine, Yunan ve Roma kaynakları da olmak üzere halihazırdaki konuları kullanan Shakespeare için önemli olan, halihazırda işlenmiş bir konuya kendi yorumunu katmasıdır. Bir anlamda Shakespeare, bu eski kaynakların İngilizce ve Shakespeare'ce söyleyenidir. Kendi edebiyat dizgesi içindeki bu konumu, kendi metinlerini Türkçe söyleyen Can Yücel ile paralellik göstermektedir. Yaşadığı dönemde oyunlarını bastırmayan Shakespeare için önemli olanın okunmak değil, izlenmek olduğu açıktır. Sahne direktifi vermemesi, oyuncularını sahnede özgür bırakması metnine ilişkin muhafazakâr, korumacı ve yüceltici bir tavrı olmadığını da göstermektedir. Dolayısıyla Shakespeare'i Türkçe söylemek, karakterlerini bu dizgeye uygun olarak biçimlendirmek, ihanet değil olması gerekendir.

III. Erek Yazın Dizgesi İçinde Shakespeare'in Rolü ve Alımlanışı

William Shakespeare, etkisi ülkesinin ve dilinin bu derece dışına yayılan nâdir yazarlardandır. Avrupa'dan Çin'e, sömürge devletlerden ulus devletlere edebiyat tarihi boyunca hemen hemen her mekânda karşımıza çıkmakta, ortaya atılan yeni sosyal bilimler ve edebiyat kuramları çerçevesinde onun yapıtları da mutlaka tekrar tekrar incelenmektedir. Dil bağlamında bu kadar farklı topluluklara nüfuz ettiği için, Shakespeare ile en çok karşılaşılan alanlardan biri de çeviri çalışmaları olmaktadır. Çeviri kuramları üzerine yazılmış neredeyse bütün kitaplarda Shakespeare'in adı geçerken, sadece Shakespeare çevirisine ayrılmış çalışmalar da bulunmaktadır. Türk yazın dizgesi de Shakespeare'in bu etkisinden payına düşeni almıştır. Dolayısıyla Can Yücel çevirilerine kadarki sürede Shakespeare'in Türkçe yazın dizgesi ile ilişkisini irdelemek ve çevirilerinin etkilerini çözümlemek yerinde olacaktır.

Susan Bassnett, *Shakespeare: The Elizabethan Plays* (Shakespeare: Elizabeth Dönemi Oyunları) adlı kitabında Shakespeare yorumlarının birbirinden bu derece

farklılaşmasının ardındaki nedeni anlayabilmek için Shakespeare düşüncesinin "evrensel önemi"ne dair yanıltıcı ve bu kavramla ortaya koyulmaya çalışılandan -evrensellikten- daha derin meseleleri gizleyen klasik savların göz ardı edilmesi gerektiğini belirtir. Bu klasik savların yerine, tarihin çeşitli dönemlerinde Shakespeare oyunlarına nasıl tepkiler verildiği, farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlarda Shakespeare'in görümünün nasıl oluşturulduğu, nasıl değişiklikler gösterdiği irdelenmelidir (1). Shakespeare'in yapıtlarının İngiliz kültürü ve yazını için bir kutsal metne dönüştüğünü belirten Bassnett, İngilizce dışındaki diller için bu durumun geçerli olmadığına dikkat çeker. Shakespeare çevirilerinde oyunlar zincirlerinden kurtulur ve oyunlara içkin olan enerji açığa çıkarak geleneğinde bulunan deneysellik başat hale gelir (4).

Bassnett'ın Shakespeare'in kutsallığına ve doğasında bulunan deneyselliğin çeviride ortaya çıktığına ilişkin yorumları Shakespeare'in Türkçe edebiyat dizgesi içindeki konumunun yorumlanması açısından önemlidir. Bu bölüm içinde ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere, Shakespeare Türkçe edebiyat bağlamında hem kutsal hem de deneysel tiyatro konumuna sahiptir. Kültür alanında izlenen politikalar sonucu cumhuriyet projesinin ithal yüceltilmiş metinler listesinde, dolayısıyla kurulmak istenen kültürel anlayışın kaynağı konumunda olan Shakespeare, -çeviri metinler olmalarına rağmen- İngiltere'dekine benzer tavırla kutsanmış ve dokunulmaz kabul edilmiştir. Bassnett'ın vurguladığı deneysellik, farklı tezahürler ve dinamik yapı ise ancak Can Yücel'in çevirilerinde ortaya çıkmıştır. Ancak Can Yücel'in çevirileri klasik yorumların ötesine geçip yüceltilmiş bir metni erek kültüre yakınlaştırdığı ve çeviride cesur adımlar atmaktan kaçınmadığı için tepki görmüştür.

İnci Enginün, *Tanzimat Devrinde Shakespeare Tercümeleri ve Tesiri* adlı kitabında dönemin edebiyatçılarının, Avrupa edebiyatının diğer yazarları gibi Shakespeare'i de Fransızca aracılığıyla tanıdığını belirtir (2). Shakespeare oyunları ilk olarak Ermeniler ve Rumlar tarafından 1840'lı yıllarda sahnelemişlerdir (14). Türkçe'deki ilk Shakespeare oyunu ise 1876 yılında Hasan Bedrettin ve Manastırlı Mehmed Rifat'ın Ducis'in Fransızca uyarlamasından yaptıkları çeviridir. Shakespeare'in soneleri de yine bu yıllarda çevrilmiştir. 1885'te Muallim Naci sekiz sonesini, 1887-1888'de Mehmet Nâdir 41 sonesini çevirmiştir (24-5). Bu dönemde yapılan çeviriler, dönemin yazın dizgesinin biçimlenmesinde de etkili olmuştur. İnci Enginün, kitabında birçok yazarın yapıtında görülen Shakespeare etkisini ayrıntılı biçimde sergiler. Özellikle Namık Kemal ve Abdülhak Hâmit'in romanlarında ve tiyatro oyunlarında Shakespeare etkileri görülmektedir. Enginün'e göre, Mehmed Nâdir'in yaptığı çeviriler sayesinde Türkçe'ye aktarılan Shakespeare imgeleri, Servet-i Fünûn üslûbunun hazırlayıcısı olmuştur (252). Enginün'ün saptamasına göre Shakespeare, dönemin edebiyatına hâkim olan Fransız edebiyatı etkisine karşı bir denge unsuru oluşturur ve "Türk edebiyatına kendi havasını sokar" (254). Dolayısıyla yeni türlerle, yeni imgelerle tanışmakta olan Türk edebiyatının yararlandığı kaynaklardan birinin de Shakespeare yapıtları olduğunu söylemek mümkündür.

Jale Parla, "Tanzimat'ta Shakespeare Çevirileri: Duyumların Fikirlere Çevrilmesi" başlıklı yazısında çevirileri farklı bir bakış açısıyla yorumlar. Tanzimat

dönemi yazarlarının reformcu çabalarının "en ödün vermez bir idealizm içinde dile getirilen güçlü ümmet bağları ve normlarına sahip, kusursuz bir toplumu gerçekleştirmeye yönelik" (23) olduğunu belirten Parla'ya göre, Tanzimat dönemindeki Shakespeare çevirileri yukarıda çerçevesi çizilen epistemolojik yapıya ve Osmanlı kültürüne uyarlanarak yapılmıştır. Dolayısıyla özgün metinde soyuttan somuta doğru (mesela *Hamlet*'te mesaj öbür dünyadan bu dünyaya gönderilir) uzanan düşünce silsilesinin çevirilerde ve uyarlamalarda tersine çevrildiği ve şiirsel dilin, soyut idealist bir dile dönüştüğü gözlemlenir (24). Dönemin ideolojisinin bu çeviriler üzerindeki yoğun etkisi görülmekle birlikte, Türkiye'deki siyasal, toplumsal yapı ve şartlar ile Shakespeare arasındaki yakın ilişki bununla sınırlı kalmamaktadır.

Şehnaz Tahir Gürçağlar, "Tercüme Bürosu Nasıl Doğdu, Birinci Türk Neşriyat Kongresi ve Çeviri Planlaması" başlıklı yazısında Cumhuriyet sonrası dönemde çeviri faaliyetine yüklenen misyonu tanımlar. Tercüme Bürosu, Avrupa edebiyatının "hümanist kültürüne" ait metinleri Türkçe'ye kazandırmak ve bu ithal yüceltilmiş yapıtlardan hareketle ulusal bir kültür ve ulusal bir edebiyat repertuarı oluşturmak amacıyla kurulur. Maarif Vekili Hasan Âli Yücel toplantıda bu amacı şöyle açıklar:

> Garp kültür ve tefekkür camiasının seçkin bir uzvu olmak dileğinde ve azminde bulunan Cumhuriyetçi Türkiye, medeni dünyanın eski ve yeni fikir mahsüllerini kendi diline çevirmek ve alemin duyuş ve düşünüşü ile benliğini kuvvetlendirmek mecburiyetindedir. Bu mecburiyet, bizi geniş bir terceme seferberliğine davet ediyor. (Alıntılayan Gürçağlar 51)

Hatta Tercüme Encümeni, "listedeki eserler arasında, ümanist kültüre taalluklu olanlara bilhassa ehemmiyet verilmesi"ni (alıntılayan Gürçağlar 54) ister. Bu ifadelerde kast edilen "hümanist metinler" aslında Rönesans dönemine ait yapıtlardır.

Yapılacak olan çevirilere hem kaynak metne sadakat, hem de erek dile uygunluk normu getirilir. Böylece çevirinin, yukarıda belirlenen iki işlevi, "eğitme" ve "dönüştürme" işlevini yerine getirmesi hedeflenir (54-6). Gürçağlar'ın yaptığı saptama, İnci Enginün'ün Tanzimat dönemi için yaptığı saptamayla bir anlamda paraleldir. Tanzimat döneminde gelenekten farklı bir edebiyatın kuruluşu için seçilen imgelerde, konularda, biçimde vb. etkili olan Shakespeare, Cumhuriyet sonrası dönemde, etkilemenin ötesine geçerek oluşturulacak ulusal kültürün ve edebiyatın kaynaklarından biri konumuna getirilmiştir. Bu konumun Shakespeare oyunlarına bir anlamda kutsallık ve dokunulmazlık atfettiği savlanabilir. Bu nedenle, çeviriler de değiştirilmeden oynanması, sadece özüne değil, sözüne ve biçimine de sadık kalınması şartı aranmıştır.

Shakespeare oyunlarının Türk edebiyatı, toplumu ve kültürü açısından sadece "çevrilen" değil, aynı zamanda "etkileyen" bir metin olduğu açıktır. Cumhuriyet sonrası dönemde böyle bir metnin çevirisinde geçerli olacak normlar da rastlantıya bırakılmamış, Tercüme Bürosu döneminde hem kaynak metne sadakat hem de erek dilde akıcılık şartı getirilmiştir.

O yıllarda uygulamaya koyulan kültür inşası politikasının başındaki ismin Can Yücel'in babası Hasan Âli Yücel, Can Yücel'in edebiyat öğretmeninin Tercüme Bürosu başkanı Nurullah Ataç, Tercüme Bürosu'nda görevli Sabahattin Eyüboğlu'nun aile dostu olduğu dikkate alındığında Can Yücel'in Shakespeare çevirilerindeki belirleyici normların, bu dizgenin yanında ya da karşısında olmak açısından sorgulanması gerekir. Bülent Aksoy, "Cumhuriyet Döneminde Çeviri Anlayışları" adlı yazısında bu döneme Gürçağlar'dan farklı olarak kurumlar üzerinden değil, kişiler üzerinden bir yorum getirir. Yazının bu çalışmanın sorunsalı açısından en önemli saptaması, Can Yücel'in Nurullah Ataç-Sabahattin Eyüboğlu çeviri anlayışı çizgisinin "en uç örneği" (274) olarak konumlandırılmasıdır. Aksoy'a göre Can Yücel, Ataç ve Eyüboğlu'nun getirdiği çevirinin "çeviri kokmaması" ilkesini aşıp "Türkçe söylemek" yöntemine dönüştürmüştür (275-6). Bülent Aksoy' un bu saptamasından hareketle -ileriki bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alınacak olmakla beraber- şiirleri ve çevirileriyle genel olarak hâkim dizgeyi kırmayı hedefleyen, siyasi tavrı ve dil kullanımıyla hâkim olana muhalif kalan Can Yücel'in, bu noktada Cumhuriyet döneminin kültür planlayıcılarıyla -belirli bir dönemin hâkim poetikasıyla- aynı konumu paylaştığı söylenebilir. Cumhuriyet dönemi kültür hareketinin en etkili döneminde, ifade yerindeyse bu anlayışın "rahle-yi tedrisinden" geçen Can Yücel'in muhalifliğinin çeviri anlayışı noktasında -Türkçe söylemek-kırılması anlaşılırdır. Fakat Shakespeare yorumu söz konusu olduğunda, Can Yücel muhalif tavrını sürdürmeye devam eder. Çevirilerinde, Shakespeare'i kutsal bir metin olarak kabul ederek sadece biçimsel özelliklerini gözetmeye ve Shakespeare'in iletisine sadık kalmaya karşı çıkar. Can Yücel, çevirilerinde Shakespeare'i kendi anlamlandırmasıyla yoğurduğu gibi, bu yorumun gerektirdiği söyleyişlere -tepki çekeceğini bile bile- metinde yer vermekten de kaçınmaz.

Bu çıkarımlara ek olarak, Shakespeare oyunlarının erek kültür için nasıl alımlandığı sorusu cevaplanmalıdır. Daha net bir ifadeyle, erek kültüre göre "Shakespeare kim için ve nasıl yazar?".

Bu soruya şöyle bir cevap verilebilir: On altıncı yüzyılda "Kralın Adamları" unvanını almış, dolayısıyla kraliyet ailesi tarafından korunan ve kollanan, sarayda oyunlar sahneleyen bir tiyatro topluluğunun üyesi/ortağı/yazarı olarak Shakespeare, toplumun yüksek kesimi için ve onlara uygun seçkin bir dille yazar. Nitekim Nüvit Özdoğru, *Oyun* dergisinde yayımlanan "Shakespeare'e Saygı" başlıklı yazısında Sabahattin Eyüboğlu'nun *Macbeth* çevirisini tam da bu nedenle ağır dille eleştirir [2]. Bu eleştiriye cevap olarak kaleme aldığı aynı başlıklı yazısında Sabahattin Eyüboğlu, cümle/sözcük seçimlerinin ötesinde Shakespeare algısını öne çıkararak çevirisini savunur. Eyüboğlu'na göre, Nüvit Özdoğru'nun çeviriye yönettiği eleştiriler Shakespeare'i bir saray şairi, kibar çevre mensubu olarak görmesinden kaynaklanır (184).

---

[2] *Oyun* dergisinin söz konusu tarihli sayısına ve Nüvit Özdoğru'nın eleştiri yazısına ulaşılamamıştır. Özdoğru'nun eleştirilerinin belirlenmesinde, Sabahattin Eyüboğlu'nun cevap yazısı kaynak olarak kullanılmıştır.

Nüvit Özdoğru'nun Shakespeare'i "kral ve kraliçelere toz kondurmaz, [...] kralları her zaman kral gibi, kraliçeleri her zaman kraliçe gibi konuşturur" (185).

Sabahattin Eyüboğlu'nun Shakespeare'i ise bundan bambaşka bir portre çizmektedir. Eyüboğlu'na göre Shakespeare, saray için değil saraya karşı yazmış bir halk şairidir. Oyunlarında halkın dili, zaman zaman en kaba biçimiyle kullanmaktan çekinmez. Shakespeare, hümanist düşüncenin kabul görmesinden önce "tragedya ile komedyayı birbirine karıştıracak kadar kültürsüz bir *avam* sanatçısı" olarak küçümsenmiştir (vurgu Eyüboğlu'na ait, 185). Oyunlarında saray çevresini olumlamak yerine, özellikle sarayda dönen dolapları, soyluların soysuz yüzünü, rütbe sahiplerinin "aşağılıklarını" göstermeyi seçmiştir. Dolayısıyla Eyüboğlu'nun Shakespeare'inde krallar ve kraliçeler küfredebilir, "avam"a ait dille konuşabilir. Dahası Shakespeare, Nüvit Özdoğru'nun "ucuz melodram" (186) olarak adlandırdığı tiyatroyu yapmaktan çekinmemiş, aksine böyle bir tiyatrodan klasik çıkarmayı başarmıştır. Bütün bu alımlayış farklılığından dolayı Nüvit Özdoğru, Sabahattin Eyüboğlu'nun metnini "yanlış" ve "eksik" bulurken (189), Sabahattin Eyüboğlu ise Nüvit Özdoğru'yu Shakespeare'i insanlık tarihine doğru biçimde yerleştirememekle eleştirir (185).

Kim haklı sorusunun cevabını aramak, çalışmanın alanına girmemekle birlikte bu yazı Türkiye'de Shakespeare'in alımlanışında iki farklı görüşün söz konusu olduğunu göstermektedir. Zeynep Oral'ın "Bahar Noktası ya da Yaşasın Tiyatro" adlı yazısındaki, "Şimdi biliyorum, Shakespeare'i 'kutsal', 'tabu', 'dokunulmaz' sayanlar, Can Yücel'in böylesi özgür söylemesine çok kızacaklar" (46) cümlesi bu kutuplaşmaya işaret eden bir başka örnektir.

Başar Sabuncu ise, *A Midsummer Night's Dream*'in çeviri sürecini anlattığı "'Bahar Noktası'nda Şenlikli Direniş" adlı yazısında Shakespeare'in eleştirel yönü konusunda Sabahattin Eyüboğlu'yla aynı düşüncededir. Sabuncu'ya göre Shakespeare, "iktidar kavgalarını konu alan başyapıtlarında bireye, topluma ve tarihsel olgulara acımasız bir nesnellikle bakan, insan duyarlılığı ile ilişkilerini didik didik eden" bir ustadır (11-2).

Shakespeare'i halka yakın konumlandıran tek isim Sabahattin Eyüboğlu değildir. Ülkü Tamer, "'Bahar Noktası'nda Müzeyyen" başlıklı yazısında lisede bir yıl boyunca Shakespeare dersi aldığını söyler. Başlangıçta Ülkü Tamer'in zihnindeki Shakespeare imgesi, seçkin bir okur ve seyirci kitlesiyle eşleştiren anlayışla benzerdir. Fakat dersi veren öğretmen Prof. MacNeal, aralarında Ülkü Tamer'in de bulunduğu öğrencilerine Shakespeare'in bir halk yazarı olduğu görüşünü aşılar. Tamer'e göre, "Shakespeare bir halk yazarıdır. Önce öyküleriyle, yarattığı serüvenlerin kurgusuyla ilgisini çeker seyircinin" (2). Fakat yine de "sığ" bir yazar değildir Shakespeare ve her tür seyirciye/okura seslenmeyi bilir: "Dileyen sadece serüvenlerle ilgilenir; dileyen daha derinlere iner; öyküleri, olayları, kişileri, onların davranışlarını, aralarındaki ilişkileri inceler, yorumlar, bunlardan toplumsal, tarihsel, siyasal, ruhbilimsel dersler çıkarır" (2).

Bu Shakespeare algısını paylaşanlar isimlerden biri de Fatih Özgüven'dir. "Türkçe Söyleyen: Can Yücel" başlıklı yazısında Can Yücel'in çevirilerinin başarısını "tiyatro dilinin, özellikle de Shakespeare dilinin doğası itibariyle 'avam' olması gerektiği gerçeğini" kavramasından kaynaklandığını belirtir, çünkü "dil, özellikle sahne gibi yerlerde, yaşanan günün bütün inceliklerine sahip olduğu ölçüde gerçekten 'konuşuyor', bize acil bir şey söylüyor" demektir (8). Shakespeare'i "Elizabeth döneminin bir çeşit Gülhane Parkı Konserleri ortamı için yazan bir yazar", Hamlet'i ise "Meşhurların Hayatları gibi kitaplardan derlenip çatılan" Danimarkalı bunalım bir prens olarak tanımlar (8). Bu tanımlamada Shakespeare'i ve Hamlet'i aşağılamanın ötesinde, "sadeleştirme", "kutsallığından arındırma" amacı sezilmektedir. Bu anlayışa göre "popüler" olmakla, "halk için yazmakla" Shakespeare, değerinden bir şey kaybetmez.

Bu yorumlar ışığında Türkçe yazın dizgesi içinde şöyle bir Shakespeare imgesi çıkmaktadır: dâhil olduğu dizgenin hâkim güçleriyle mücadele halinde, eleştiriden kaçınmayan, hem halk dilinde hem halk için konuşan, oynayan, yazan bir Shakespeare. Dolayısıyla Can Yücel metinlerinin de bu imgeye katkısı ya da bu imgeden faklılığı ışığında yorumlanması yerinde olacaktır.

IV. Can Yücel'in Çeviri Poetikası

Can Yücel'in "çevirisi poetikası" ya da Raymond van den Broeck'in adlandırmasıyla "çevirmenin başlangıç ilkeleri", kaynak metin ile erek metin arasındaki farklılıkların, değiş kaydırmaların -özellikle isteğe bağlı kaydırmaların- anlamlandırılması açısından önemlidir. Şair/çevirmen Can Yücel, kendisiyle yapılan söyleşilerde çeviri poetikasından söz etmekte ve çeviri anlayışının ana hatlarını ortaya koymaktadır.

Suat Karantay'ın *Metis Çeviri Dergisi* için yaptığı ve "Can Yücel ile Söyleşi" adıyla yayımlanan yazıda Can Yücel'in çeviri ilkelerine yer verilir. Şiir ve tiyatro çevirilerinden bahsedilen söyleşide Can Yücel'in her iki türün çevirisi için belirlediği ilkeler bu çalışmanın sorunsalı açısından önemlidir; çünkü Shakespeare oyunları (manzum tiyatro) bu iki türün birleştiği yapıtlardır.

Can Yücel'e göre, şiir söz konusu olduğunda yapılacak olan "ana şiir olayını çevirmek"tir (11). "Ana şiir olayını çevirmek", diğer bir ifadeyle tek tek birimler yerine şiiri bütün olarak ele alıp bu bütünlüğü erek dile aktarmaktır. Çevireceği şiirde sadece anlamı değil, kafiyeyi, görsel yapıyı da dikkate alan ve bu bütünlüğü aktarmaya çalışan Can Yücel'e göre, aksi yaklaşımlar, şiirin "bir nevi İncil'miş" gibi ele alınması, şiirin elden kaçıp gitmesine neden olur. Bu yorumdaki "İncil gibi" (11) ifadesi dikkat çekicidir. Bu ifadeden hareketle Can Yücel'in şiirin kutsallaştırılmasına karşı çıktığı söylenebilir. Karşı çıkmaktadır, çünkü şiiri kutsallaştırmak onu dokunulmaz, değiştirilmez bir metin haline getirmek demektir. Ne ki, Can Yücel'in çeviri poetikası düşünüldüğünde, böyle bir dokunulmazlığın şiirin bütün olarak çevrilmesinin önünde engel oluşturacağı açıktır. Önemli olan sadece sözcüğün, anlamın karşılığı vermek olmadığına göre, şiirsel bütünlüğün oluşturulması adına gerektiğinde bütünü oluşturan parçalar "değiştirilebilir". Fakat bu yorumun sonucunda, Can Yücel'in tamamen "serbest" çeviri yapan, kaynak

metinden yalnızca esinleme derecesinde faydalanan bir çevirmen olduğu izlenimi edinilmemelidir, çünkü bu tavrın altında -Anton Popoč'in dikkai çektiği gibi- şiirin özüne, sorunsalına sadık kalma düşüncesi yatmaktadır.

Can Yücel'in dünya şairlerinden yaptığı şiir çevirilerini bir araya getirdiği *Her Boydan* adlı kitabının arka kapağında şair/çevirmen Yücel'in şiir çevirisine ilişkin düşüncelerine yer verilir. "'Çeviri kadın gibidir, güzeli sadık olmaz, sadığı güzel' diye bir atasözü var. Çoğu atalar gibi, o Rus atası da yanılmış. Çeviri kadın gibidir, doğru. Doğru ama, güzeli sadık olur onun da" (arka kapak) diyen Can Yücel yine de "sadık" olmak uğruna şiirin tınısını kaçıran çevirmenleri eleştirir. Can Yücel'e göre, şiir çevirisinde önemli olan sözcük, cümle düzeyinde sadakat değil, "dakiklik"tir:

> Şiir ("ses" demiyorum, anlamı safdışı kılıyor çünkü) tınılarla zaman içre yaratılmış, parlatılmış bir olaydır. Şairinin bütün öznelliğine karşın, şiirin nesnelliği de buradan ileri gelmektedir. Çeviri denen uğraş, söz konusu olayı başka bir dilde yeniden yaratmak, yeniden parlatmaktır. "Dakiklik" de tam bu bağlamda işte devreye girmektedir. "Sadakat" demiyorum, dikkat edin. (arka kapak)

Görüldüğü üzere çeviride gözetilmesi gereken erek dilin içinde yaşadığı "zaman"dır. Nitekim Can Yücel'e göre, en küçük birimlerine kadar inceleyip irdeleyecek olan çevirmen şiiri yeniden yaratacaktır:

> Çevirmen, bir taharri memuru veya bir Simenon gibi asıl olayın dizeleri arasında kol gezecek, seyirtecek, ayrıntıları kurcalayacak, ipuçlarını yoklayacak, parmak-izlerini toparlayacak, işin çetelesini tuta tuta, olayın künhüne varacak, bütününü, tınını kavrayacak, sonra da onu başka bir dilin (mekânı değil) zamanı içinde yeniden yaratacaktır. (arka kapak)

Bir yeniden yazma, yeniden yaratma edimi olarak gördüğü için çevirilerinin altına "Türkçe söyleyen" kaydını düştüğünü ifade den Can Yücel'e göre çeviri "serhad", yani iki dil arasındaki sınırdır, dolayısıyla amacı da "fethetmektir". Diğer bir deyişle dil sınırının üzerinden aşıp diğer yakaya ulaşan (ç)evrilen, yeniden yazılan, yeniden yaratılan, yeniden söylenen şiir elbette karşı kıyıda kendine yer edinmek, fetih amaçlı gittiği bu dil toprağında kalıcı olmak çabasında olacaktır.

Milliyet Sanat Dergisi'nde yayımlanan "Şiir Çevirisinde Yöntem, Başlıca Güçlükler, Anlam ve Şiirin Yazarıyla İçli Dışlı Olmak Üzerine" başlıklı soruşturmada Can Yücel, "sadakat"in sadece şiirin sorunsalının aktarılmasıyla sınırlı olmadığını ifade eder. Şirin sorunsalı "doğru" biçimde erek dile aktarılırken, biçimsel özellikler de dikkatle ele alınmalıdır: "Öyleyse 'sorunsalın anlaşılması' denen soyut süreci, somuta indirgemeye sıra gelince, 'biçim büyük önemiyle karşımıza çıkar... Olayın 'tekrarı', yinelenmesi, (yenilenmesi değil) ağırlık kazanır. Yani vezin, yani kafiye..." (9). Bu ifade, Can Yücel'in "sadakat" derecesini anlamak açısından oldukça önemlidir. Görüldüğü üzere yeniden kurarken, yeniden yaratırken ya da yeniden yazarken amacı "yeni bir yapıt" ortaya koymak değildir. Varılmak istenen sonuç, kaynak yazarın sesini en sadık biçimiyle, fakat şiirselliğini koruyarak erek dil içinde yankılatmaktadır.

Yeniden yaratma ediminde hedef, kaynak metnin sesinin erek dilde yankılanması ve ana düşüncenin, duygunun erek dile aktarılmasıdır. Zeynep Oral'ın "Can Yücel: Şiir Düzerken Kahkaha Çiçekleri Üretmek!" başlıklı yazısında Can Yücel ile yaptığı söyleşiye yer verir. Çeviriden de bahsedilen söyleşide Can Yücel, "Bu adam ne söylemiş, ne yapmak istiyor, hangi olayı durumu kurmak istiyor deyip, onun söylediğini yeniden söylerim" (7) demektedir. Dolayısıyla kaynak şairin kurmak istediğinin dışına çıkmayı, çeviride hoş görmez. Suat Karantay'la yaptığı söyleşide Can Yücel, Edgar Allan Poe'un "Annabel Lee" şiirinin Melih Cevdet Anday çevirisini "yanlış" olarak nitelendirir. "Annabel Lee" hayali varlıklarla ilgili bir şiir-ken, Melih Cevdet'in çevirisindeki "gelinim", "karım" sözcükleri kaynak şiirde olma-yan bir tensellik katmıştır çeviriye. Oysa Can Yücel'e göre, bu tensellik Poe'nun dünya görüşüne, şiir anlayışına aykırıdır (15). Görüldüğü üzere Can Yücel'e göre, şiir çevirisi söz konusu olduğunda bir yandan bütüncül bir yaklaşımla yeniden yaratıma girişilirken, diğer yandan da kaynak metnin betikbirimlerine (anlam, dil, kafiye, dış biçim vb.) "sadık" kalınmalıdır. Bu sadakat anlayışı çerçevesinde şairin kendi düşüncelerine uygun bir görüntüsünü, gerektiğinde çeşitli değişiklikler yoluyla, erek dilde oluşturulmalıdır. Nitekim kendi şiir anlayışına uygun çeviriler yaptığı eleştirisine karşı çıkan Can Yücel, aynı söyleşide çevirdiği gibi şiirler yazmadığını ifade eder. Fakat "özgün bir şiir yapısına vardığı" (14) için çevirileri diğerlerinden ayırt edilmektedir. "Özgün bir yapı" ifadesi, kaynak metinden farklılığı vurgulamaz. Bu ifade, Türkçe yazın dizgesi içinde yadırgatma, yabancılık etkisi yaratmayan, Türkçe'nin akıcılığına sahip şiir çevirileri olarak yorumlanmalıdır. Can Yücel çevirilerinde şiire özgü ezgiyi, ritmi, yapıyı bir bütün olarak aktarabildiği için, çeviriler "çeviri şiir" olmanın ötesinde Türkçe'de kaleme alınmış "özgün yapıt" izlenimini bırakmaktadır. Can Yücel çevirilerinin "özgün yapısı" ve "ayırt edilebilirliği" bu özellikten kaynaklanmaktadır. "Halbuki ben çeviri yapıyorum aslında" (14) diyen Can Yücel, kendi şiirleriyle çeviriler arasına bir çizgi çeker, çünkü çeviri söz konusu olduğunda Can Yücel "yenilememekte", sadece "yinelemektedir".

Aynı söyleşide tiyatro çevirileriyle ilgili soruları da yanıtlayan ve Brecht, Gorki, Weiss, Lorca, Shakespeare çevirilerinde "sövgüler, argo kullanımlar, günümüz Türkiyesi'ne göndermelerle" yazarlardan koptuğu ve oyunları "kaba bir halk güldürüsüne dönüştürdüğü" eleştirilerine cevap veren Can Yücel'e göre "mesele tiyatroda şiirden daha serttir" (15). Daha serttir, çünkü tiyatroda okuyucuya, elindeki şiiri okuyup anlamaya çalışan kişiye değil, seyirciye hitap edilmektedir. Etki-tepki sürecinin oyuncuyla seyirci arasında o anda yaşanması, metnin iletisinin, duygu-sunun, öfkesinin seyirciye sahneleme sırasında aktarılması gerekmektedir. Dola-yısıyla kaynak metinde yer alan kaynak dile, kültüre, topluma ya da edebiyata ilişkin göndermelerin erek dilin seyircisi tarafından anlaşılması beklenemez. Seyirci İngiliz, Alman, Fransız edebiyatı ve sosyal tarihi bilgisiyle gelmemektedir tiyatroya ve tiyatro çevirmeni böyle bir gerçeği göz ardı ederek çeviremez oyunu.

Can Yücel'e göre, dikkate alınması gereken bir başka nokta da oyuncudur. "Çıktığı zaman sahneye aktör anlamalı. Aktör anlamazsa oynayamaz" (15) diyen Can Yücel, kendi "sahnelenebilirlik" ilkelerinin ikincisini de belirlemiş olur. Demek

ki iki önemli etken vardır tiyatro çevirisinin başarısında: 1. seyircinin oyunu anlaması, 2. oyuncunun oyunu anlaması ve ruhuna nüfuz edebilmesi. Can Yücel'e göre, Adalet Cimcoz'un Brecht çevirilerinin sahnelenemezliği de bundan kaynaklanır. İyi çeviriler olmakla birlikte "Alman kuruluğu" (16) içindeki çeviriler sahnelenebilme özelliklerini kaybetmiştir.

Çeviride dil meselesine de değinen Yücel, kaynak metinlerdeki dil katmanlarını Türkçe'deki farklı şivelerle yansıtma taraftarıdır. Tabii bu şivelerin aktarımında kişinin toplumsal rolüne denk bir seçenek tercih edilmektedir. Karantay'ın Karaderili İngilizce'sinin Türkçe'de nasıl karşılanabileceğine dair sorusunu yanıtlarken, Karantay'ın getirdiği standart Türkçe ile çevirme önerisine Can Yücel karşı çıkar. Yücel'in çözümü "Kürtçe kırma yahut Almanca kırma"dır (17). Burada seçilen şiveler önemlidir. Söyleşide Can Yücel kısa bir cevapla yetinmekle birlikte, A.B.D'de belli haklardan yoksun bırakılan, ezilen, uyum sorunu yaşayan bir topluluğun şivesini Karadeniz, Edirne ya da Konya şivesiyle değil de Kürtçe ya da Almanca kırma ile aktarmak dikkate değer bir tercihtir. Burada mesele sadece şiveyi aktarmak, standart dilden farklılığını vurgulamak değil, erek kültürde de azınlık statüsü içindeki bir topluluğun şivesiyle aktarıp oyunun iletisini bozmamaktır. Nitekim bu çalışmaya konu olan erek metinlerde, özellikle *Bahar Noktası*'nda, farklı grupların farklı biçimlerde konuşturulduğu, fakat bununla dil çeşitliliğinin ötesinde toplumsal tabakalaşmayı yansıtma amacının güdüldüğü görülmektedir. Sonuç olarak, tiyatro metinleri söz konusu olduğunda Can Yücel'in "metne sadakat" kavramını dilbilgisi ve sözcük anlamı düzeyinde değil, özgün metnin atmosferinin yeniden yaratılması anlamında kullandığı söylenebilir.

Bütün bu bilgilerin ışığında Can Yücel'in çeviri poetikası şu biçimde ele alınabilir. Şiir çevirisi söz konusu olduğunda, kafiyeden anlama, dış yapıdan sözcük seçimine kadar her öğe tek tek irdelenmeli, ama bu öğeler bir bütün halinde erek dile aktarılmalıdır. Amaç, salt anlamı aktarmak yerine erek yazın içinde yine şiir olarak kabul görecek bir metin ortaya çıkarmaktır. Tiyatro metinleri için kullanılan çeviri araçlarından en önemlisi deyiş kaydırma yöntemiyle, gerekirse eklemeler-çıkarmalar yaparak kaynak metni, seyircide aynı tepkileri uyandıracak biçimde aktarmaktır. Dolayısıyla göndermeler, alaylar, hicivler, espriler, sınıfsal çeşitlilik, dilsel zenginlik erek dilin seyircisinin bildiği dizgeler içerisinden seçilerek aktarılacaktır. *Bahar Noktası*'nın çözümlenmesi sırasında Can Yücel'in çeviri için koyduğu bu genel başlangıç ilkeleri dikkate alınmıştır. Dahası *Bahar Noktası*, çeviride benimsenen ilkeleri ortaya koyan aydınlatıcı bir giriş metnine sahip olduğu için bu oyuna özgü çeviri tercihlerini tespit etmek de mümkün olmuştur. Bu özel koşullar bir anlamda Can Yücel'in Shakespeare'i alımlayış biçimini de ortaya koymaktadır. Can Yücel'in Shakespeare'i nasıl alımladığı önemlidir, çünkü erek dilde yineleyeceği yapıtı bunun üzerine kurar.

V. Can Yücel'in Poetikası, İdeolojisi ve Söylem Evreni

Bu çalışmanın konusu Can Yücel şiirini çözümlemek ve bu şiire ilişkin yeni bir bakış açısı geliştirmek olmamakla birlikte, çevirmen Can Yücel'in aynı zamanda taşıdığı şair kimliğinin göz ardı edilmesi çalışmanın güvenilirliğini zedeleyecek bir tutum olacaktır. Çeviri poetikası içinde de belirtildiği üzere çevirdiği şiirlere benzer ürünler ortaya koymadığını, hatta şiirin ve yazarın özüne sadık kalma amacını güttüğünü belirtmesine rağmen, Can Yücel'in şair kimliğinin çevirilerdeki seçimler üzerinde hiçbir etkisi olmadığını öne sürmek mümkün görünmemektedir. André Lefevere'in çeviri çözümlemesinde göz önünde bulundurulmasını önerdiği dizgeler hatırlandığında Can Yücel'in sadece poetikası değil, ideolojisi ve söylem evreni de göz önünde bulundurulmalıdır.

Can Yücel deyince "Can Baba" lakabı başta olmak üzere, edebiyatla asgari düzeyde ilgili birinin zihninde bile oluşacak bir imge, ona atfedilen bir dil kullanımı ve söylem evreni bulunmaktadır. Egemen yazın dizgesinin dışladığı ve siyasi dizgeye muhalif bir şair olarak (ne orta öğretim ne üniversite düzeyindeki edebiyat derslerinde adı anılmadığı gibi şiirleri, tavrı ve çevirileri nedeniyle hem egemen eleştirel söylemin hem de resmî otoritenin hedefi haline gelmiştir), bu dizgelerin içinden değil, kendi muhalif görüşleri içinden konuşacaktır. Dolayısıyla poetikası ve ideolojisi çevirideki isteğe bağlı kaydırmaların yorumlanmasında yol gösterici olacaktır.

Selâhattin Hilâv "Bir Felsefecinin Notları: Can Yücel Üzerine" başlıklı yazısında, Can Yücel'in şirinin temel öğelerini şöyle belirler:

> Kendisinden başkasına gönderme yapmayan imgenin ya da nesne/sözcük'ün kullanılması, "dil simyası", töresel/resmi dil anlayışının çarpıttığı sözsel dünyaya karşı çıkış ve şiirsel dağarcığın pervazsızca genişletilmesi; mizah, alay, yergi, öfke, sevecenlik, lirizm ve bunlara altyapılık eden kapsayıcı bir kültür ve bilgi, her an işleyen bir eleştirel dünyagörüşü, siyasal bilinç ve kendini durmadan sorgulayıp deşen bir öznellik, Can'ın şiirinin temel öğeleri. (24)

Bu temel öğeler üzerine şiirini kuran Can Yücel'in yapıtlarında bu çalışmanın sorunsalı açısından en dikkat çekici yön, Selâhattin Hilâv'ın "dil simyası" olarak nitelendirdiği dil kullanımıdır. Hilâv imgeler, kelime oyunları ve cinasların ötesinde Can Yücel'in sözcükleri fiziksel anlamda bozarak, eğip bükerek şiirini inşâ ettiğini görüşündedir. "Fiziksel anlamda bozmak"tan kasıt ise sözcüğün harf ve hece düzeninin bozulması, böylece hem tanıdık hem de yeni ve etkileyici sözcüklerin ortaya çıkmasıdır. Aslında Can Yücel'in söz-bozumlarına sadece şiirlerinde değil, konuşmalarında da rastlanır. Zeynep Oral'ın kendisiyle yaptığı söyleşiyi aktardığı yazısı "Can Yücel: Şiir Düzerken Kahkaha Çiçekleri Üretmek!"te Can Yücel kavgacı olmadığını, ama "heyecan, 'heylican' olsun" istediğini söyler (8). *Rengâhenk* adlı kitabında yer alan "Hıyararşi" adlı iki dizelik şiirinin başlığı (Hıyar diyorum / Yoo, ben turşuyum diyor) (294) ve "Poetika" adlı şiirinde yer alan "ıslogan" sözcüğü (yazdıklarımsa hep nafile/hep nişanlı angaje ısloganlı) (25) de örnek gösterilebilir. Hilâv'a göre bu tavrıyla Can Yücel, "kurulu düzenin taşıyıcısı ve koruyucusu olan belli bir söylemi yıkıma uğratma" (25) çabasındadır; çünkü "şairin devrimci olabilmesi için dilde ve deyişte kendi şiir devrimini gerçekleştir[mesi]" (25) zorun-

ludur. Görüldüğü üzere, Can Yücel'in şiiri ile ideolojisi iç içe geçmiş durumdadır. Poetikasını ideolojisinden ayrı tutmak mümkün olmadığı gibi ideolojisi şiir estetiğinin, dilinin, sözcüklerinin belirlenmesinde de önemli bir etkiye sahiptir.

Can Yücel'in şiirindeki devrim, bu kadarla kalmaz. Sözcük düzeyinde bozmalara, çarpıtmalara ve yeni buluşlara yönelen Can Yücel, yazın dizgesinin edebiyat dışı saydığı kullanımları -küfürleri, kaba sözleri ve müstehcenliği- şiirine dâhil eder. Hilâv'a göre bu tutum, "'nezih' şiire alışmış okurların şaşırmasına ve burun kıvırmasına yol aça[caktır]" (25). Burada "nezih şiir" ifadesiyle anlatılmak istenen, içinde bulunulan yazın dizgesinin poetikasına, ideolojisine ve söylem evrenine uygun, okurun "şiir" olarak onayladığı ve benimsediği yapıtlardır. Öfke ve sevginin, nefret ve lirizmin yan yana bulunduğu şiirlerindeki en önemli yergi araçlarından biri de mizah ve ironidir (27). Dolayısıyla "komünistlik" ve "müstehcenlik" suçlamalarıyla resmî otoritenin gazabına uğrayan Can Yücel'in, geçerli olan poetika, ideoloji, dil ve söylem evrenine karşı kutupta yer aldığı açıktır. Hilâv'a göre, "kültür, dünya görüşü, siyasal bilinç ve özgür öznelliğin bir birleşimi" ve "tüm dünya kültürünün sözlü ve yazılı ürünleri içinden yolunu açan bir şiir"dir (30) Can Yücel'in şiiri. *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*'ndeki "Yücel, Can" maddesinde bu saptamalara ek olarak, şiirlerinde halk kaynaklarına başvurduğu belirtilir. Kullandığı yöresel deyişler, deyimler, argo sözcükler, diyaloglar ve atasözleri şiirini etkin kılan öğelerdir (926).

Can Yücel, birkaç söyleşisinde bu saptamaları destekleyici açıklamalarda bulunur. *Varlık* dergisinde "Bir Sanatçının Günlüğünden" başlığıyla yayımlanan, Güneş Buharalı ile yaptığı söyleşide "[B]u benim politik görüşlerimle, dünyadaki yerimle ilgili. [...] Marangoz olarak değiştiremeyeceğime göre dünyayı, şair olarak değiştirmeye çalışıyorum" (11) sözleriyle şiiri ile ideolojisinin örtüştüğünü ifade eder. Merve Erol ile yaptığı ve "Can Yücel: Genç Bir İhtiyar" adıyla *Hürriyet Gösteri* dergisinde yayımlanan söyleşide ise şiirinde iki önemli öğenin -sevgi ve öfkenin- yan yana geldiğini söyler: "Öfkenin sevgiden ayrılmayacağı bir anlayış içindeyim ben. Ondan dolayı şiirde ikisini her zaman yan yana götürmüşümdür" (19). Dil konusunda ise yukarıda saptananların yanı sıra sadeleştirme hareketinin yanlışlığına değinir. Zeynep Oral ile yaptığı söyleşide dil reformunu şöyle eleştirir: "Goethe der ya: Dil orman gibidir. Ağaçlar çürür, orman kalır. Bizde ağaçları kesmeye kalktılar. Biz de katıldık buna. Hâlâ kahroluyorum. Yanlıştı" (7). Bu düşüncesinin yansıması özellikle bu çalışmaya konu olan çevirilerinde rahatlıkla görülebilmektedir. Çevirilerinde sadeleştirme hareketi öncesine ait sözcüklere yer verdiği gibi, bunu bir toplumsal sınıf çeşitliliği öğesi olarak da kullanır.

Yukarıda yapılan saptamaların ışığında Can Yücel'in şiirinde hem siyasi hem toplumsal ironi ve yergiyi kullandığı, yan yana gelmesi düşünülemeyecek duyguları aynı potada erittiği, sözcüklerin hem çağrıştırdıklarıyla hem de fiziksel yapılarıyla oynadığı, fakat bunun yanı sıra yazın dizgesinde şiirin "öğesi" olarak kabul edilmeyen dil katmanlarını -argo, müstehcen sözler, sövgü, halk şiveleri vb.- şiirine dâhil ettiği görülmektedir. Dolayısıyla erek yazın dizgesi için Can Yücel, aykırı bir konuma sahiptir ve yazın dizgesinin öngördüğünden farklı olanı söyleme eğilimindedir. Türk yazın dizgesi içinde böyle bir konuma sahip olan şair/çevirmenin çeviri metinlerdeki

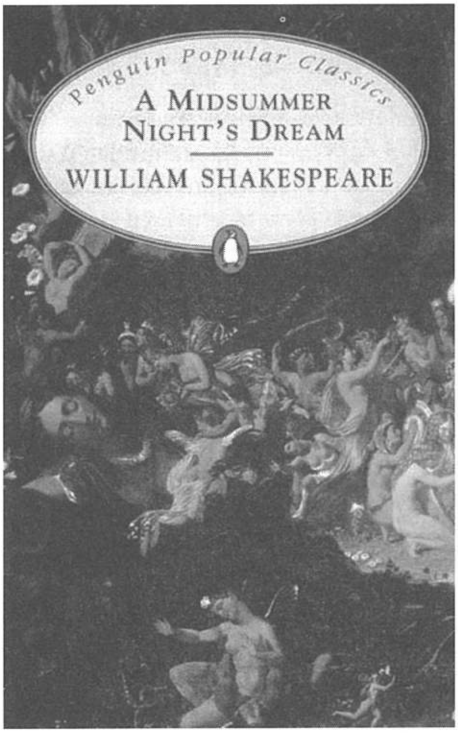
isteğe bağlı kaydırmaları bu konumuna uygun düşecek biçimde yapacağı öngörülebilir.

VI. *A Midsummer Night's Dream*'den *Bahar Noktası*'na Uzun Bir Yolculuk

Tez çalışmam kapsamında William Shakespeare'in Can Yücel tarafından Türkçe'ye kazandırılan üç oyunu -sırasıyla *A Midsummer Night's Dream*, *The Tempest* ve *Hamlet*- yukarıda ortaya koyulan kavramlar ve belirlenen strateji çerçevesinde çözümlenmiştir. Can Yücel'in kaleminden çıkan üç erek metnin ortak özelliğinin şiirsel dile özel bir önem verilmesi olduğu söylenebilir. Shakespeare oyunlarını manzum tiyaro metinleri olarak niteleyen Can Yücel, kaynak metinlerin sadece dramatik yönünü değil, şiirsel yönünü de çeviri sürecinde dikkate almıştır. Shakespeare'in bütün oyunlarında olduğu gibi *Fırtına*'nın vezni de Shakespeare'in, Marlowe'dan alıp onun getirdiği yenilikleri bir adım öteye taşıyarak geliştirdiği *blank verse*'dür (serbest vezin). Can Yücel, *Fırtına* çevirisine yazdığı önsözde oyunun vezni olan *blank verse*'i Shakespeare'in getirdiği esneklikleri dikkate alarak Türkçe'ye uyarlamaya çalıştığını belirtir (14). Bu dikkatin diğer iki çeviri için de geçerli olduğunu söylemek yanlış olmaz. Can Yücel'in bu özel dikkati sayesinde erek metinlerde sadece dramatik öğeler değil, şiirsel dil de korunmuş ve başarılı biçimde erek dile aktarılmıştır. Tez çalışmasının amacı, kaynak ve erek metin arasındaki paralelliklerden ziyade farklılıklar üzerinde yoğunlaşıp bu farklılıkları yorumlamak olduğu için bu konuya ayrıntılı biçimde değinilmemiştir. Fakat bu çalışmanın, erek metinlerin bu özelliğinin ayrımında olduğunu belirtmek gerekli görülmüştür.

Bu yazı kapsamında ise üç oyun içerisinde en çarpıcı örnek olan *Bahar Noktası* üzerinde durulacaktır. *A Midsummer Night's Dream*'in, *Bahar Noktası*'na (ç)evrilirken kat ettiği mesafe, bu dilsel ve kültürel yolculukta kaybettikleri / kazandıkları Raymond van den Broeck'in önerdiği çözümleme modeline uygun olarak belirlenen kavramlar çerçevesinde tartışılacaktır.

A. *A Midsummer Night's Dream*'in Kaynakları ve Bağlamı



Shakespeare'in en çok sevilen güldürülerinden biridir *A Midsummer Night's Dream*. Kesin tarih bilinmemekle birlikte 1595-6 yıllarında yazıldığı söylenebilir. Oyun, 1600'de ve 1619'da olmak üzere iki kere "quarto" biçiminde basılmıştır (*A Midsummer*... 15). Mina Urgan, *Shakespeare ve Hamlet* adlı kitabında bu oyunu kaleme alırken Shakespeare'in, Chaucer' ın *The Knight's Tale*'i (Şövalye'nin Öyküsü), Plutarkhos'un Theseus'un yaşamı, Ovidius'un *Metamorphoses*'i (Dönüşümler), Huon de Bordeaux'nun Oberon'un öyküsü gibi farklı kaynaklardan yararlandığını ve ortaya çıkan metnin bütün bu kaynakların yeni bir yorumla birleştirilmiş hali olduğunu belirtir (112).

Jan Kott, *Çağdaşımız Shakespeare* adlı kitabında oyunun yazılış sürecine ve amacına ilişkin aydınlatıcı bilgiler verir. Özel bir komedi niteliği taşıyan *A Midsummer Night's Dream*, ilk kez bir düğün kutlamasında sahnelenir. Düğün, muhtemelen Southampton ailesinin düğünüdür (176). Oyunun oynandığı sahne, Southampton ailesine ait, eski Londra sarayıdır (174). Bu bilgiden hareketle *A Midummer Night's Dream*'in ısmarlama bir oyun olabileceği, farklı bir ifade ile belirli bir amaç gözetilerek kaleme alındığı sonucuna varılabilir.

Oyunun kaynak metne dayanan özeti şöyledir: Atina Dükü Theseus, Amazon Ecesi Hippolyta ile evlenmek üzeredir. Saray çevresinden Egeus, kızı Hermia'nın Demetrius ile evlenmesini istemekte, fakat Hermia babasının isteğine karşı çıkarak sevdiği ve kendisini seven Lysander ile evlenmek için diretmektedir. Theseus, Atina yasalarına göre çocukların babalarının kararlarına uymaları gerektiğine hükmederek Hermia'nın Demetrius, manastır ve ölüm arasında bir tercih yapmasını ister. Bunun üzerine iki âşık -Hermia ve Lysander- kaçmaya karar verir. Hermia, bu kararını en yakın arkadaşı ve Demetrius'a sevdalı Helena ile paylaşır. Helena da sevdiği adama iyilik yapmak amacıyla bu sırrı Demetrius'a söyler. Böylece bu dört âşığın o gece ormanda bir araya gelmesi sağlanır.

Âşıkların buluşacağı Atina ormanı sadece insanların değil, cinlerin perilerin de mekânıdır. Kavgalı karı-koca Periler Kralı Oberon ile Periler Kraliçesi Titania o gece ormanda karşılaşır. Oberon, yanındaki Hintli yetim çocuğu uşak olarak

kendisine vermediği için bir süredir arasının bozuk olduğu karısı Titania'yı görünce isteğini yineler. Titania, bu isteği bir kez daha reddedince atışırlar. Bunun üzerine Oberon, Titania'dan intikam almak için bir oyun tezgahlar. Cin Puck'ı (nâm-ı diğer Robin Goodfellow), sihirli bir çiçeği getirmesi için görevlendirir. Bu çiçek uyuyan birinin göz kapaklarına sürüldüğünde, kişi gözünü açtığı anda gördüğü ilk kişiye âşık olur. Oberon'un amacı, Titania'nın gözünü bu sihirle boyamak ve Hintli oğlanı elinden almaktır.

Ama o gece ormanda tezgahlanan tek oyun Oberon'un oyunu değildir. Atinalı zanaatkârlar da Dük'ün evlenme şenliklerinde sahnelemek üzere hazırladıkları oyunun provası için o gece ormandadır. Onların provalarını gören Puck, aralarından birini (Bottom) eşek başlı yapınca, diğer zanaatkârlar korkudan ormanı terk eder.

Bu olaylar zinciri sonunda hem cinlerin, perilerin, insanlara karıştığı hem de Eros'un aşk oklarının yönünü şaşırıp olmayacak çiftleri yan yana getirdiği o gecede orman tam bir cümbüş alanına döner. Oberon'un yardımcısı Puck, ondan aldığı talimatla Demetrius'u Helena'ya âşık etmeye çalışırken Lysander'i de efsunlayınca daha önce Hermia için dövüşen bu genç adamlar, bu sefer Helena'nın kalbini kazanmak için yarışırlar. Bu arada uykusundan uyanan efsunlanmış Titania, muzır cin Puck'ın eşek başlı yaptığı Atinalı zanaatkâr Bottom'a vurulur ve onunla sefahat içinde bir gece geçirir.

İşlerin sarpa sardığını gören Oberon, Puck'tan âşıkların arasını düzeltmesini ister. Ardından Titania'nın gözünü kör eden aşkın büyüsünü bozup Bottom'u yeniden insan başlı yapar. Karı-koca periler barışır. Her şeyden bihaber Atina'da mışıl mışıl uyuyan Atina Dükü, sabah av için koruya geldiğinde her şeyi tam olması gerektiği gibi, âşıkları ise dengi dengine bulur. Geceyi sağ salim atlatanlar ise olanlara akıl sır erdiremeyip, her şeyi renkli bir düşten ibaret addederler. Dahası Atinalı zanaatkârlar da "Hüngür hüngür bir güldürü, güldür güldür bir öldürü" olan "Pyramus ve Thisbe"nin hikâyesini anlatan oyunlarını Dük'ün evlilik töreninde oynama fırsatını yakalarlar.

B. *A Midsummer Night's Dream*'in Betikbirimleri

Kaynak metin beş perde ve dokuz sahneden oluşurken, erek metin iki perde ve dokuz sahneden oluşmaktadır. Perde sayısı üzerinde yapılan bu değişiklik oyunun yapısında herhangi bir farklılığa neden olmamıştır. Söz konusu değişikliğin oyunun sahnelenme süresini kısaltmaya yönelik bir çaba olduğu düşünülebilir. Kaynak oyunların, kaleme alınan ilk biçimlerinde Shakespeare tarafından perde ve sahnelere bölünmediği, bu bölümlemelerin oyunlar üzerinde çalışan editör ve uzmanlar tarafından daha sonra yapıldığından Başar Sabuncu ve Can Yücel'in perde sayısı ilişkin düzenlemesi makul görülebilir. Bu değişikliğe ek olarak, kaynak metinde üçüncü perdenin birinci sahnesinin sonundaki uzun bir bölüm erek metinde çıkarılmıştır (51-2). Bu sahnede gözlerini açar açmaz Bottom'a aşık olan Titania, onu perileriyle tanıştırır. Bu tanışma sahnesinde Bottom'un perilerden çok korktuğu ve onlara saygısızlık etmemek için elinden geleni yaptığı görülür (Perde 4, Sahne 1,

68-9). Oysa Titania ve Bottom'u ikinci karşılaşmamızda Bottom, periler üzerinde başını Peaseblossom'a kaşıtacak kadar hâkimiyet sahibi olmuştur. Erek metinde seyirci /okuyucu bu çifti Müzeyyen'in ikinci perdenin ikinci sahnesinden alıntılanan (95) kafiyeli, istekli sözleri ve Mendelssohn'un düğün marşı eşliğinde gerdeğe gönderir (Perde 1, Sahne 5, 75). Yeniden karşılaştıklarında ise Öreke artık periler ecesinin sevgilisi konumunda olduğu için perilere üstten bakışı, mesela başını kaşıtması, yadırganmaz. Oyundan bu bölümün çıkarılmasının yine oyunun sahnelenme süresini kısaltmaya ve Öreke'nin perilere karşı iktidarını güçlendirmeye yönelik bir müdahale olduğu söylenebilir. Böyle bir eksiltme oyunun genel yapısına zarar vermemektedir. Bu nedenle kabul edilebilir değişiklikler arasındadır.

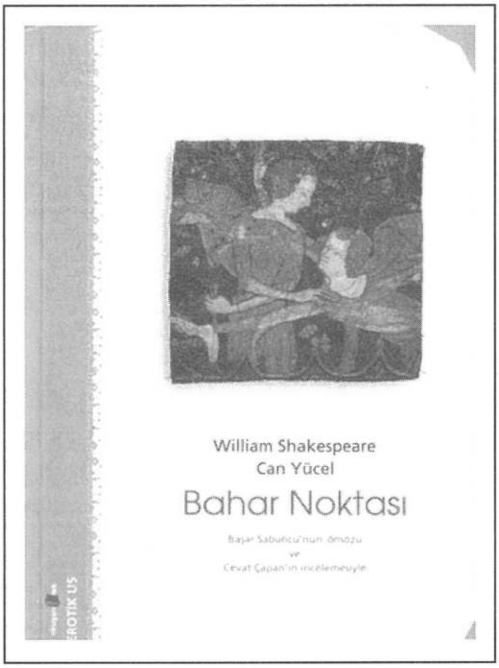
Oyunun dikkati çeken birçok özelliği olmakla birlikte, Mina Urgan'ın *Shakespeare ve Hamlet* adlı kitabında dile getirdiği ilk özellik, bu oyunda üç farklı grup insanın bir araya getirilmesidir. Atinalı çiftler ve saray çevresine mensup kişiler, (Hermia ile Lysander, Helena ile Demetrius, Theseus ile Hippolyta, Egeus ve Osrick) birinci grubu oluşturur. Doğaüstü varlıklar (Oberon, Titania, Puck, periler) ikinci grupta yer alır. Son grupta ise oyunun en gerçekçi kişileri olan, Atinalı zanaatkârlar bulunur. Urgan'a göre Shakespeare'in ustalığı birbirinden farklı bu üç grubu "bir yamalı bohça izlenimini verme[den]; şaşılacak bir uyum içinde birbiriyle kaynaş[tırmasıdır]" (112).

Jan Kott, *Çağdaşımız Shakespeare* adlı kitabında *A Midsummer Night's Dream*'i Shakespeare'in en erotik, en gerçekçi, en vahşi ve en kaba (175-7) oyunu olarak nitelendirir. Bu metindeki cinsellik, hayvan erotizmine varan boyutlara ulaşır. Atina ormanını dolduran bütün o hayvanlar, perilerin isimleri, âşıkların birbirine yalvarışları okuru/seyirciyi azgın bir cinselliğe boğar. Bu hayvanlar, isimler, yakarışlar Freud'un kitaplarından, cadıların kazanından, antik çağların dünyasından fırlayıp bu oyunda buluşmuştur (180-1). Hayvan erotizminin izlerini yoğun biçimde Helena ve Titania'da bulan Kott, bu oyunun dünyanın ve aşkın en çılgın haline tanıklık ettiğini düşünmektedir (189).

Jan Kott, ayrıca bu oyunu aşk üzerine yazılmış modern bir metin olarak nitelendirir. Hermia, Lysander, Helena ve Demetrius arasındaki yanlış anlaşılmalara dayanan aşk oyunundan hareketle âşıkların karşılıklı olarak değiştirilebilmesi, sevginin aşk arkadaşlıklarına indirgenmesi, sevgilinin adının ve yüzünün silikleşmesi bu oyunun en çağdaş özellikleri olarak yorumlanır. Bu oyunun çağdaş aşk hakkında bir oyun olduğunun farkına varmak aktör, tasarımcı ve yönetmen için gereklidir (176-7).

Görüldüğü üzere *A Midsummer Night's Dream*'in ana hatlarını, cinselliğe yapılan vurgu ve farklı toplum katmanlarından gelen karakterlerin dilsel özelliklerinin bir bütünlük oluşturacak biçimde bir arada kullanılması oluşturmaktadır. Olgusal eşdeğerlilikte bir erek metnin oyunun diline yansıyan toplumsal çeşitliliği ve cinsel çağrışımları da yapısında barındırması gerekir. Dolayısıyla Can Yücel'in çevirisi betikbirimler açısından irdelenirken bu iki öğenin aktarımı üzerinde durulacak ve aktarımdaki kaydırmalar yorumlanacaktır.

C. *Bahar Noktası*'nda Can Yücel'in Başlangıç İlkeleri ve Bağlam



Bu bölümde Can Yücel'in *A Midsummer Night's Dream*'i *Bahar Noktası*'na çevrilme sürecinin öncesinde, bu sürece yön veren çevirmene ait ilkeler ve toplumsal bağlam irdelenecektir. Bu ilke ve koşulların erek metin üzerindeki biçimlendirici etkisi tartışılacaktır. *Bahar Noktası* çevirisi, Tepebaşı Dram Tiyatrosu yönetmeni Başar Sabuncu'nun isteği üzerine yapılmıştır. Başar Sabuncu, *Bahar Noktası* için kaleme aldığı "'Bahar Noktası'nda Şenlikli Direniş" başlıklı yazısında oyunun seçilme, çevrilme ve sahnelenme sürecine ilişkin aydınlatıcı bilgiler verir. 12 Eylül 1980 askeri darbesi öncesinde Tepebaşı Dram Tiyatrosu oyuncuları yeni bir oyunu sahneye koymak istemektedirler, fakat "kasvetli" oyunlardan ve siyasi ortamdan bunaldıkları için yönetmen Sabuncu'dan en azından kendilerini eğlendirecek bir oyun seçmesini isterler (10). Can Yücel, *A Midsummer Night's Dream*'i çevirisini tamamladıktan sonra Başar Sabuncu oyunculara *Bahar Noktası*'nı oynamayı önerir. Oyuncular bu öneriyi kabul eder ve Tepebaşı Dram Tiyatrosu "ülkenin katlanılmaz gerilim ortamında seyirci[sini] de, kendi[sini] de 'eğlendirmeyi' seç[er]" (12).

Başar Sabuncu, siyasi açıdan gergin ve boğucu ortamda belirli bir sahneleme anlayışa göre çevrilen *A Midsummer Night's Dream*'in çevirilme sürecine de yazısında değinir. Sabuncu'nun aktardığına göre çevirmen Can Yücel ile yönetmen Başar Sabuncu çeviri sürecinde metin üzerinde birlikte çalışırlar. Hatta çeviri tamamlandıktan sonra Can Yücel, oyunun provalarına katılır: "Sevgili Can da, sırtında Hasan Ali'nin o görkemli paltosu, elinde kitaplar, şiir müsveddeleri ve tabii oyuna ilişkin notlarını sıkıştırdığı hasır zembiliyle hep yanı başımızda; keyfimize keyfi katmakta" (20). Soylu bir ailenin düğünü için ısmarlanmış bir oyun olmasına rağmen, ne Başar Sabuncu ne Can Yücel "iktidar kavgalarını konu alan başyapıtlarında bireye, topluma ve tarihsel olgulara acımasız bir nesnellikle bakan, insan duyarlılığı ile ilişkilerini didik didik eden Shakespeare ustanın, komediye geldi mi [...] cinlerle, perilerle, büyüyle bezeli sığ bir 'eğlencelik' yazabileceğini" kabullenir (11-2), işin içinde başka bir "hinoğlu hinlik" (12) olmalıdır.

Başar Sabuncu, giriş yazısında Jan Kott'un *Çağdaşımız Shakespeare* adlı kitabını okuduğunu ve sadece Shakespeare'e değil, tiyatroya bakışının değiştiğini belirtir. Sabuncu'nun verdiği bu bilgi, çeviri çözümlemesinde önemli bir işleve sahiptir,

çünkü *A Midsummer Night's Dream*'in *Bahar Noktası*'na dönüşmesi sürecinde bu yorumlardan yararlanılmıştır. Kott, oyunu bol eğlenceli, bol şaraplı bir maskeli balo sırasında ve ardından yaşananlar olarak yorumlar. *Bahar Noktası* da bu "maskeli balo" kavramı üzerine kurulur (13-5). Şenlik sırasında altüst olan düzen ve anlatılan gülmece, şenliğin bitmesiyle sona erer. Artık herkes dengiyle beraberdir. Gerçek dünyaya dönüşü nitelemek adına, yönetmenin isteği üzerine *Bahar Noktası*'nda Atinalı zanaatkârların Dük karşısında oynadıkları "Pyramus ile Thysbe"nin acıklı öyküsü, eğlenceli bir parodi olarak değil, ney eşliğinde büyük bir ciddiyetle oynanır (18-9). *A Midsummer Night's Dream*'i sadece bir güldürü değil, aynı zamanda bir "hesaplaşma" (15) olarak gören Sabuncu, bu hesaplaşmayı asıl oyun olan Bahar Noktası ile oyun içindeki oyun olan "Pyramus ve Thisbe"nin öyküsü arasında yaratır:

> Bu içtenliğin karşısında bir ömürlük aşk "çeşitlemelerini" bir geceye sığdırabilen yeni evli soyluların "aşk acılarına" duyarsızlığı; gülüşmeleri, beceriksiz ama coşkulu oyunculara alaycı sataşmaları; onlar gülüştükçe, berikilerin daha da coşması... [...] isyankâr bir kasap havasıyla sonuçlanan bu sahne, iki sınıf arasında bir "düelloya" dönüşüyor, neredeyse bir "seçime" zorluyordu seyirciyi. (19)

Çeviri sürecinde yukarıda sıralanan metinsel öğeler ve işlevler dikkate alınır ve ortaya bu anlayışa uygun bir erek metin çıkması hedeflenir.

7 Ocak 1981'de ilk gösterimi yapılan *Bahar Noktası*'nın, o dönemin erek seyircisi açısından üstlendiği rol de metnin işlevinde önemli bir kaydırma olarak ele alınabilir. Sabuncu şöyle yazar:

> Şenlik sürdükçe, giderek, farklı buluşmalara da sahne olur Deneme Sahnesi: Öğretim üyesi, sendikacı, işçi, memur... Tanıdık tanımadık, nice 1402'zede *Bahar Noktası*'nda alıyordu soluğu; tiyatronun büyüsüne sığınıyor[du] [...] Hiç istemeden, şenlikli bir "direniş odağına" dönüşmüştü tiyatromuz; kimilerinin gözünde ise, "şer odağı"na. (26)

Başar Sabuncu'nun "direniş noktasına" dönüşen oyunun seyircisi farklı toplumsal sınıfları bir araya getirir görüldüğü gibi: öğretim üyesi, sendikacı, işçi, memur. Fakat sadece siyasal anlamda belirli görüşü paylaşanlar açısından değil, tamamen farklı bakış açısına sahip kişiler içinde anlaşılır bir oyundur *Bahar Noktası*. Sıkıyönetim uygulaması gereği sahnelenmeden önce, sivil giyim üç "yüzbaşı" ve eşleri tarafından izlenen oyun, bu seyirciye de mesajını iletmeyi başarmıştır (21). Başar Sabuncu'nun ifadesiyle, "oyun alanından fışkıran enerji 'denetçiler' ile eşlerini de sarıp sarmalamış[tır]; erkekler alabildiğine eğlendiklerini saklamaya çalışsalar da, hanımlar -özellikle cinselliğe ilişkin ögeler geldi mi- pek 'şuh' kahkahalarla ortalığı çınlatmakta[dırlar]" (21). Görüldüğü üzere erek metinde yapılan maskeleme çalışması, kaynak metni bilmeyen kitle için bile anlamlı bir yapı oluşturmuştur, Shakespeare tiyatrosu için vazgeçilmez olan oyun-seyirci etkileşimini erek dizge içinde sağlamıştır. Metnin siyasal yorumu öylesine anlaşılırdır ki, bu oyun daha sahnelenmeden oyununun sahnelenmesinde görev alanlardan Başar Sabuncu,

Gökhan Mete, Oktay Sözbir, Ergün Işıldar ve Hikmet Karagöz 1402'lik olmaktan kurtulamamıştır (22).

Bu bilgilerin ışığında hem kaynak hem erek metnin "ısmarlama" metin olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tıpkı Shakespeare gibi, Can Yücel de belli bir amaç için, belli bir kitleye, onlara özgü göndermeler içeren bir metin olarak yeniden yazmıştır bu oyunu. Kaynak metin bir güldürü ve dizginsiz bir cinsel şenlik olarak, iktidarı elinde tutanlar için yazılıp oynanır. *Bahar Noktası* ise dönemin erek yazın ve kültür dizgesinde bambaşka bir kisveye bürünüp siyasi iktidarın hedefi olmuş toplumsal grubun hem "direniş" aracı hem de sığınağı haline gelir. Oyunun kültürel işlevinde böyle bir kayma meydana gelirken, metinsel öğelerinde de kimilerine göre "Shakespeare'e saygısızlığa" kadar uzanan, bu tezin savına göre ise belirlenen amaca ve *A Midsummer Night's Dream*'in betikbirimlerine uygun bir kaydırma dizgesi görülür. Bu kaydırmalarla "maskelenen" kaynak metin, erek dizge seyircisi için anlaşılırlığını korumuş ve belirli bir anlamı, hatta siyasi yanı olan bir oyun olarak görülmüştür.

D. *Bahar Noktası*: (Ç)evrilen İmgelerin Görkemli Dünyası

İki perde olarak sahnelenen *Bahar Noktası*'nda "maskeli balo" kavramı bütün kaydırmaların kaynağı gibi görünmektedir. Can Yücel, oyunda bir maskeli balo anlatırken, oyunun metinsel birimlerine de maske giydirmiştir. Bu nedenle *Hamlet* ve *The Tempest* çevirilerinde görülmeyen bir özellik olarak mekân ve kişi adlarında kaydırmalara gitmiştir. Bu kaydırmalar ileride örneklerle ayrıntılı biçimde irdelenecektir. Maskeleme oyunun adında başlar. Shakespeare'in *A Midsummer Night's Dream* oyununu bilen, ama bilgisi bununla sınırlı olan bir okuyucu kitabevine girdiğinde büyük bir ihtimalle Can Yücel'e ait olan *Bir Yaz Gecesi Rüyası* çevirisini isteyecek, ama bulamayacaktır. Başar Sabuncu, "12 Eylül 1980 darbesi bizi 'bahar noktası'nda yakaladı. Bu deyimi daha önce duymuşluğum yoktu doğrusu, ama Can Yücel '*A Midsummer Night's Dream*'in Türkçe söylenişi budur!' dediyse, akan sular durmaz mı?" (9) sözleriyle ifadenin Can Yücel'e ait olduğunu onaylar. O zamana kadar duyulmamış olan bu ifade, erek yazına çeviri yoluyla kazandırılır; bu buluş ve yeniden yazım Can Yücel'e ait olmakla birlikte yine de kaynağını Shakespeare'den almaktadır. Can Yücel, kaynak metindeki önemli bir ayrıntıyı yakalamış, bunu başlığa taşımıştır. Ormandaki ilk karşılaşmalarında Müzeyyen, uzun tiradında bütün o içoğlanı ve kıskançlık tartışmaları yüzünden dikkatlerinden kaçan bir konuyu Babaron'a hatırlatır (54-5). Aralarındaki bütün bu hırgür yüzünden bahardan bu yana bir araya gelememektedirler. Onların kavgalarına kızan rüzgar, ortalığı sise ve sele verir. Köylüler ekinlerini kaybeder. Gelgitlerden kendisi sorumlu olduğu için rüzgarın ortalığı sele vermesini saygısızlık addeden ay ise havayı hastalıkla doldurur, insanlar hastalıktan kırılmaya başlar. Kısacası mevsimler birbirine girer, yaz ortasında güz yaşanır. Müzeyyen, suçun kendilerinde olduğunu düşünür: "Bizim yüzümüzden oldu bunlar elbette, bizim kavgalarımız, geçimsizliğimiz yüzünden koptu bu kızılca kıyamet!" (Perde 1, Sahne 3, 55). Dolayısıyla bu oyun -adında "yazdönümü" sözcüğü bulunmasına rağmen- insan ilişkilerine ve doğaya henüz

gelmemiş bir baharın öncesinde, hâlâ bütün sıkıntılarıyla, acılarıyla yaşanan bir kışın ortasında yer almaktadır aslında. Bu gecede yaşanacaklar, dönemi bahara eriştirecektir. Can Yücel'in keşfi, metnin bu yönünü, bir değişimin kıyısında olma özelliğini vurgulamaktadır. Çevirinin yapıldığı dönemin siyasal ve toplumsal anlamda sıkıntılı havası düşünüldüğünde erek metnin bir anlamda toplum için bir "bahar noktası" olması amacı sezilmektedir.

Bahar Noktası

William Shakespeare
Can Yücel

William Shakespeare'in, *Bir Yazdönümü Gecesi Rüyası* ya da Can Yücel'in söyleyişiyle *Bahar Noktası* adlı yapıtı, cinsellik ve şehvet yüklü bir komedyadır. Shakespeare, *Bahar Noktası*'nda, çağının kargaşa içindeki dünyasını ve bu dünyanın özgürleşen insanlarını betimler. Ama doğaüstü çılgınlıklar, düş ülkeleri ve masalsı kahramanlardan geçilmeyen oyun boyunca, azgın bir cinselliğin şehvet rüzgârları eser.

Can Yücel, *Bahar Noktası*'nı dilimize çevirirken, yapıtı Türkçede handiyse yeniden yaratmış; Shakespeare'in şehvetine şehvet katmıştır. Ne ki, yalnızca bedenlerin değil, düşler, düşlemler ve düşüncelerin şehveti de söz konusudur burada.

Bahar Noktası'nı, oyunu 12 Eylül döneminde sahneleyen Başar Sabuncu'nun önsözü ve Cevat Çapan'ın incelemesiyle sunuyoruz.

Başlıktaki maske kaldırılıp oyunun gerçek yüzü anlaşıldıktan sonra, okur herhalde ilk olarak "Kişiler" bölümüne bakar. Oysa *A Midsummer Night's Dream* ve *Bahar Noktası* metinlerine sahip olması muhtemel bir okuyucu, karşılaştığı farklı "Kişiler" kadrosu yüzünden şaşkınlığa düşer. Bazı kişilerin adları çeviri metinde rahatlıkla bulunsa bile, diğerleri için aynı şeyi söylemek mümkün olmamaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere, *A Midsummer Night's Dream*'de üç kişi grubu söz konusudur. Bu grupların adları arasındaki farklar kaynak metinde bile dikkati çekmektedir. Birinci grup olan Atinalı soylular, kaynak metinde konumlarına uygun isimler taşırken erek metinde bizi şaşırtacak sapmalar göstermezler. Atina soylularının isimlerinin küçük kaydırmalarla ama kaynak metne mümkün mertebe bağlı kalınarak çevrilmesi Başar Sabuncu ve Can Yücel'in oyuna getirdiği yorumla yakından ilgilidir. Yazar ve çevirmen tarafından bu oyuna siyasi bir anlam yüklendiği önceki bölümde belirtilmişti. Bu siyasi anlam, avamdan kişiler ile soylular arasındaki çekişme, ikinci grubun ilkine karşı takındığı küçümseyici tavırda gizlidir. İlerleyen bölümde görüleceği üzere, Can Yücel avama dâhil olan Atinalı zanaatkârları benimseyip erek dizgeye dâhil ederken (bir anlamda bizim ve bizden kılarken), iktidar sahiplerine mesafeyle yaklaşır. Soylular, benimsenen ve bizden olanlar değildir. Onlarla ancak mücadele içinde olunabilir. Dahası onlar da avamı ancak küçümser, ona hakkı olan değeri vermez. Bu nedenle, soyluların isimleri kaynak metne yakın söyleyişlerle aktarılır, yabancılaştırma ve dışlama bu yöntemle sağlanmış olur. Bu tavra uygun olarak Theseus'un "Tezeus", Hippolyta'nın "İpolita", Philostrate'in Filostrata, Hermia'nın "Hermiya" olarak Türkçe okunuşuna uygun biçimde yazıldığı; Egeus'un "Ege", Helena'nın "Eleni", Lysander'ın "İskender", Demetrius'un "Dimitri" gibi tanıdık söyleyişlerle değiştirildiği görülür.

Atinalı zanaatkârların lakâpları, erek dilde anlamlı olduğu için yaptıkları işlere uygun olarak Türkçeleştirilir. Fakat bu noktada çalışma için önemli olan isteğe bağlı

bir kaydırmanın devreye girmesidir. Atinalı zanaatkârların kimlikleri ve isimlerinde yerel kaydırmalar görülür. "Atinalı zanaatkâr" kimliği, "Rum zanaatkâr" kimliği ile, isimler ise Rumca isimlerle değiştirilir. Can Yücel, "Yunan" kimliğini toplumun yazın ve kültür dizgelerinde zaten mevcut olan "Rum" kimliği ile değiştirerek, metne erek toplumun kültür hafızasında bulunan bir öğe ile seslenir. Rum azınlıkların Osmanlı kültür tarihinde "zanaatkâr" olarak öne çıkmaları kaynak metindeki kimlikleriyle örtüşmektedir. İsteğe bağlı olarak yapılan kaydırma, bu öğeleri erek kültürde halihazırda zaten mevcut olan ve kaynak metindeki amaçla paralellik gösteren yapı içine yerleştirme amacını gütmektedir. Ayrıca bu yolla, Can Yücel'in politik olarak sahiplendiği kesim olan zanaatkârlar, seyirci tarafından da sahiplenilir, bizden biri olur çıkar. Bu kaydırma sonucunda Marangoz Peter Quince (Perde 1, Sahne 2, 29) "Testere" lakaplı "Marangoz Petraki" (Perde 1, Sahne 2, 48); dokumacı Nick Bottom (Perde 1, Sahne 2, 29) "Öreke" lakaplı "Dokumacı Niko" (Perde 1, Sahne 2, 48); körük tamircisi Francis Flute (Perde 1, Sahne 2, 30) "Körük" lakaplı Körükçü Lambo (Perde 1, Sahne 2, 49); lehimci Tom Snout (Perde 1, Sahne 2, 30) "Teneke" lakaplı Lehimci Mavridis (Perde 1, Sahne 2, 49); terzi Robin Starveling (Perde 1, Sahne 2, 30) ise "Yüksük" lakaplı Terzi Yani (Perde 1, Sahne 2, 49) olur. Bu kaydırmayı tamamlayıcı bir unsur olarak zanaatkârların konuşmalarında da Rumca sözcüklere ya da Rum şivesini temsil eden söyleyişlere yer verilir. Örnek olarak, rol dağıtımı sırasında geçen konuşma sırasında kendisine Tisbe'nin annesi rolü verilen Yüksük, kaynak metinde yer almadığı halde erek metinde eklenen bir replikle "Madam pek şişman olmasın, be Ustaki!" (Perde 1, Sahne 2, 49) diye cevap verirken, aynı konuşma içerisinde Teneke'nin kaynak metindeki "Here Peter Quince" (Perde 1, Sahne 2, 30) cevabı, Rumca'da "efendim buyurun" anlamına gelen "oriste" (Perde 1, Sahne 2, 49) sözcüğü ile karşılanır. Bir başka bölümde de kaynak metnindeki "I believe we must leave the killing out, when all is done" repliğinin karşılığı olarak Körük'ün "Biz de atlarız, vre, o kendini intiyar numarasını" repliği çıkar karşımıza (Perde 1, Sahne 5, 69). Öreke, ikinci perdenin dördüncü sahnesinde arkadaşlarına Rumca'da "delikanlı" anlamına gelen "palikarya" sözcüğü ile hitap eder (104).

Oyunun kişilerinin üçüncü grubu olan periler dünyası da Can Yücel'in yeniden yazma ve yerel kaydırmalara başvurduğu alanlardan biridir. Periler Sultânı Oberon "Babaron", Periler Ecesi Titania "Müzeyyen", Jan Kott'un "bir şeytan, kır tanrısı" (174) olarak nitelendirdiği Puck (Robin Goodfellow) ise Cin, nâm-ı diğer Babacan Bican olur. Perilerin isimleri ise bir büyü tarifini andırırcasına kaynak metne uygun olarak Türkçeleştirilir: Peaseblossom "Mürdümük", Cobweb "Örümcek", Mustard-seed "Hardal" olurken, erek metinde repliği olmayan Moth (Pervane) kişiler listesinden çıkarılır. "Babaron" kaynak isimden hareketle bulunmuş bir isimdir. Baştaki "baba" ibaresi sultanlığına, iktidarına işaret eder niteliktedir. Erek kültür için "baba" zaten iktidarı doğrudan imleyen bir sözcüktür. Mesela, erek kültürde devlet "baba"dır. "Müzeyyen" ise Titania'nın karakteri ve Jan Kott'un tarifi göz önünde bulundurularak seçilmiş bir isim olabilir. Jan Kott kitabında Titania'yı "çok uzun, duru tenli ve güzel bir kız" (182) olarak düşündüğünü söyler. İnce sesleri bir araya

toplayan ve "süslenmiş, bezenmiş" anlamına gelen "Müzeyyen" hem bu güzelliği hem de bir parça cinselliği, gücü içinde barındırır gibidir. Zaten Titania'nın kökü kabul edebileceğimiz "titan" sözcüğü "büyük bir gücü elinde bulunduran kişi ya da nesne" anlamına gelmesiyle, istediğini elde etme özelliğini çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla "Müzeyyen" ismi, karakterin erek metinde doğru biçimde temsil edilmesi açısında uygun bir seçim gibi görünmektedir.

Bu üç grubun birbirlerinden ayrılarak sosyal çeşitliğin korunması amacıyla isimler aktarılırken takınılan tutum, konuşmaların çevrilmesi sürecinde de geçerlidir. Örnek vermek gerekirse, Tezeus'un konuşmalarında bir iç kafiye ve ahenk, diğer kişilerinkine nazaran bir dil tedbiri sezilmektedir. Konuşmalarından anlaşıldığı kadarıyla, babacan, fakat otoritesinin farkında bir tavır takınmıştır. Ahengin kafiyenin, çok üstten, resmî ve tumturaklı bir dilin alternatifi olarak kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca cinsellik yüklü bu maskeli balonun bağlamına uygun olarak, yerinde benzetmelerle ile müstehcen göndermeler Tezeus'un bilgisine ve konumuna yakışır bir söyleyiş içinde verilmektedir. Söyleyişin doğallığı okuyan üzerinde kaynak metinden fazlasıyla uzaklaşıldığı izlenimini verse de karşılaştırmalı örnekler öyle olmadığını göstermektedir.

"Shakespeare Çevrilmeli Mi?" başlıklı yazısında Kemal Atakay, Shakespeare'in hem dil içi (Elizabeth dönemi İngilizcesinden günümüz İngilizcesine) hem de diller arası çeviriminde karşılaşılan sorunlara ve metinde oluşan kayıplara değinir. Eleştirisinde Can Yücel'in *Bahar Noktası*'na da değinen Atakay, Can Yücel'in Türkçe'ye yabancı sayılabilecek imgeleri yerelleştirme çabasının başarısızlıkla sonuçlandığını ifade eder (73). Atakay'a göre, Can Yücel bu yerelleştirme kaygısı nedeniyle oyundaki sosyal çeşitliği yok etmiş ve farklı dilsel kullanımları tek bir dile indirgemiştir. Ne Theseus'un siz-bizli konuşması, ne de "*bu dünyanın, bu kültürün* değil, bir başka dünyanın, doğaüstünün yaratıkları" (73, vurgu Atakay'a aittir) olan perilerin ayrıştırıcı söylemi fark edilmektedir. Oysa Atakay'ın gözden kaçırdığı bir ayrıntı vardır. "Bu dünyadan", "bu kültürden" ayrı kabul ettiği perilerin sultânı Oberon, Hippolyta ile perilerin ecesi Titania ise Theseus ile cinsel anlamda beraber olacak, onların düğününe katılacak kadar insanların dünyasına ve kültürüne dâhil olmuş durumdadırlar. Bu açıdan bakıldığı zaman Theseus ve Oberon, ikisi de (farklı âlemlerde olmakla beraber) bir topluluğun lideri ve iktidarı elinde bulunduran kişiler olmaları itibariyle aslında aynı konumu paylaşmaktadırlar. Dolayısıyla çeviride de aynı dili, aynı söylemi paylaşmaları bir fakirleştirme, bir kayıp olarak nitelendirilemez. Çeviride Babaron'un farkı, tecrübelerinden kaynaklanmaktadır. Atina dışında bambaşka mekânları görme yetisi sadece ona ve karısı Müzeyyen'e aittir. Bunlara ek olarak asıl dikkate değer olan Filostrata'nın söylemindeki farklılıktır. Kibar sınıfa hizmet eden Filostrata'nın konumu, söylemiyle son derece başarılı bir biçimde belirlenmektedir. "Kulunuz her zamanki gibi, hünkârım, hâki payenizdeyim" (Perde 2, Sahne 4, 106) diyen Filostrata âdeta Tezeus'un huzurunda el-pençe divân durmaktadır. Her tavrı ve konuşmasıyla saray çevresine mensup biri olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı saray hizmetlilerinin konuşmasını çağrıştıran

söyleminin güzel örneklerinden biri, düğün gecesi Atinalı zanaatkârların gösterisi konusundaki düşüncelerini dile getirirken görülür:

> Ben müsaadenizle söyleyim, ömrü âcizânemde rastlamadım böyle kısa, böyle muhtasar temsile. On kelimeyi geçmiyor, korkarım, bu muazzam oyunun tekmili. Lâkin öyle uzuyor, öyle üzüyor ki, bu on kelimeyle bile kabak tadı veriyor tâbiri mahsûsiyle. Bir tek yerinde sarfedilmiş kelime, yerine oturmuş tek bir oyuncu yok içinde. Hüngür hüngür diyorlar ya, o da doğru bir bakıma: Provalarını göreyim diye gitmiştim geçende, Piramus'un kendini öldürdüğü sahnede tutamadım, valla, kendimi, yaşlar boşandı gözlerimden, ağlamaktan değil, gülmekten ama. Kusurumu bağışlayın, efendim, yaşlılık, galiba kaçırdım da biraz altıma. (Perde 2, Sahne 4, 107-8)

Tezeus'un oyunu görmek istemesi üzerine itirazlarını sürdüren Filostrata şöyle devam eder:

> Aman, sultânum, aman! Size göre değil, efendim, teeddüp ederim. Bu pespaye oyunu seyrettim şahsen ben ta başından. Tutulacak bir yanı varsa, ben de anlamıyormuşum demek ki hiç tiyatrodan. Ama zatıâlinizi memnun etmek için nasıl çarpınıp çırpındıklarını görmek zevk verecekse size, ona karışmam. (Perde 2, Sahne 4, 108)

Bir başka grup olan Atinalı zanaatkârların dilinin diğer kişi gruplarından farklılığı ise hemen göze çarpar. Erek kültüre özgü argo kullanımlarına ağırlık verilerek bu grubun toplumsal konumu, dilsel farklılıkları sergilenerek vurgulanmıştır. Kimi sözcüklerin metin içinde okundukları biçimde yazılması, kaynak metinlerde sahneleme direktifleri olmayan Shakespeare oyunlarında söylemin içine gizlenen direktiflerin erek metindeki karşılıkları olarak adlandırılabilir. Örnek olarak "diğ mi", "zaar", "purova" (Perde 1, Sahne 3, 51), "ağnaşıldı mı" (Perde 1, Sahne 5, 70) gibi sözcükler verilebilir. Bu sözcükler aracılığıyla oyuncu ve okuyucu telaffuz konusunda yönlendirilmektedir. Metin içerisinde bu grubun ağzından erek kültüre ait birçok argo sözcük dökülmektedir. Bu argo sözcükler birçok yerde, kaynak metnin zorunlu kıldığı değil, Can Yücel'in gruplar arasındaki farklılığı gösterme çabasıyla tercih ettiği kaydırmalar olduğu için çözümleme açısından önem taşımaktadır. Fikir vermesi açısından kabaca şöyle bir liste oluşturulabilir: Birinci perdenin üçüncü sahnesinde darağacını boylamak (50), kibar paçoz (50), fiyakasını bozmak (50), ipte sallandırmak (50), lolo (50), eşek cennetini boylamak (50), su koy vermek (51), bokunu çıkarmak (51), kirişi kırmak (51); birinci perdenin beşinci sahnesinde çakaralmaz (69), kavat (69), yürek Selanik (69), postu kaptırmak (70), dürzü (70), fiskoslaşmak (71), ananın örekesi (72), volta almak (73); ikinci perde üçüncü sahnede kıyak (103), nekeslik etmek (104), racon (104), ağzını kokutmak (105). Üsluba bir örnek oluşturması açısından Öreke'nin rüyadan uyandıktan sonraki monologu incelenebilir:

> Bottom: When my cue comes, call me, and I will answer: my next is, 'Most fair Pyramus.' Heigh-ho! Peter Quince! Flute, the bellows-mender! Snout, the tinker! Starveling! God's my life, stolenhence, and left me asleep! I have had a

> most rare vision. I have had a dream, past the wit of man to say what dream it was: man is but an ass, if he go about to expound this dream. Methought I was–thereis no man can tell what. Methought I was, -and methought I had,- but man is but a patched fool, if he will offer to say what methought I had. The eye of man hath not heard, the ear of man hath not seen, man's hand is not able to taste, his tongue to conceive, nor his heart to report, what my dream was. I will get Peter Quince to write a ballad of this dream: it shall be called Bottom's Dream, because it hath no bottom; and I will sing it in the latter end of a play, before the duke: peradventure, to make it the more gracious, I shall sing it at her death. (Perde 4, Sahne 1, 75-6)

Bu monolog şöyle aktarılır:

> Verin tüyoyu yolayım tüyünüzü! Bu merkep yarışında "Benim ateş yeleli, küheylan Perimuzum" diye girecektim, diğ mi, sahneynen ve ıstarta? Hey be, heeey! Vre Petraki, alık Yani, mavra Mivrides, nerdesiniz köftehorlar? Terkettiniz, terkettiniz beni kendi terkemde finişe! Katır karıyla biz çifte bahis oynarken, ne ganyan kaldı, ne pilase! Etmişim ben böyle beş karış yarışın içine! Kapılmışım ki, yau, öyle olmadık bir düşe; sorsan meçhule nasılım bir düş diye, adam bodoslama düşecek dişin dişine! Anlatırsa, o biçim, bu biçim değil, kendi biçiminden beter bir eşşeoğlueşşeyim! Nasıl söyleyeyim vre, diyemem ki ben şöyle bişeyim! İnsan kısmı zurnadan peşrev bir ney, cazgırlar çalıyor onu, neyleyim! Bu düş var ya, bu düşman, benim dibini boyladığım ve anamın anasını ağlatan görüş; ne el tatmış, ne göz duymuş, ne kul kokmuş, ne bur değmiş, ne dil görmüş; anlatana deh, anlatmayana çüşş!.. Yarı dostum, yarı postum, Petraki, benden kapıp kaçacağına, öyle bir koşma yaz ki Niko'cuğuna! "Öreke'nin Koşması" de üstelik adına! Dinleyenlerin tümü "Ananın örekesi!" deyip; giydirsin anana, avradına! Belki de bizim oyunun sonunda, Dükümüzün karşısında türküler de bunu, bitemiz düdükler topumuzu! (Perde 2, Sahne 3, 102-3)

Görüldüğü üzere Atakay'ın "dilsel çeşitliliğin" tek bir söylem biçimine indirgendiği yönündeki eleştirisi pek de geçerli değildir. Bu yanılgıyı yaratan bir çevirinin, üstelik klasik kabul edilen bir yapıtın çevirisinin bu kadar doğal, akıcı ve ilgi uyandırıcı biçimde Türkçe'ye aktarılmış olmasıdır. "Zor", "anlaşılmaz", "uğraş gerektiren" kodlarıyla tanımlanan klasik bir yazarın, böyle rahat anlaşılır hale gelmesi yazara ihanet ediliyormuş hissi uyandırabilir. Oysa Can Yücel'in amacı yazara ihanet değil, aksine tam anlamıyla yazara sadakattir.

Bunlara ek olarak Can Yücel'in metninde yer alan Theseus'un bir konuşmasını sınıfına özgü dilsel nitelikleri kaybetmesi nedeniyle eleştiren Atakay, aynı metnin sözcüğü sözcüğüne çeviri anlayışını benimseyen Nurettin Sevin'in çevirisini ne dramatik ne dilsel işlev açısından yeterli bulur (78-9). Demek ki dilsel yapıyı ya da göndermeleri birebir aktarmak da işe yaramamakta ve kaynak metnin erek yazın dizgesinde kabul görmesi için yeterli olmamaktadır.

Bütün bunların ışığında, söyleyişteki serbestliğe rağmen kaynak metinle arasındaki sadakat bağını ortaya koymak adına Theseus'un konuşmasından bir örnek de çözümlenecektir. Alıntılanan bölüm, Tezeus'un babasının sözünü dinlemesi için Hermiya'ya öğüt verirken yaptığı bir konuşmadır.

> Either to die the death or to abjure
> For ever the society of men.
> Therefore, fair Hermia, question your desires;
> Know of your youth, examine well your blood,
> Whether, if you yield not to your father's choice,
> You can endure the livery of a nun,
> For aye to be in shady cloister mew'd,
> To live a barren sister all your life,
> Chanting faint hymns to the cold fruitless moon.
> Thrice-blessed they that master so their blood,
> To undergo such maiden pilgrimage;
> But earthlier happy is the rose distill'd,
> Than that which withering on the virgin thorn
> Grows, lives and dies in single blessedness. (Perde 1, Sahne 1, 23)

Bu konuşmayı betikbirimleri, diğer bir deyişle değişmez öğeleri olarak şunlar saptanabilir: ölüm ve inzivaya çekilme / erkeklerden vazgeçme arasında bir tercih söz konusudur. Manastır karanlık bir yer olarak, orada geçirilen hayat ise tutsaklıkla nitelenir. Tek eylem seçeneği soğuk ve kısır sıfatlarıyla daha da yalnızlaştırılan aya yine güçsüzlüğü ve çaresizliği vurgulanan zayıf ilahiler söylemektedir. Böyle bir erdem için üç kez kutsanma öngörülür. Genç kız bir güle benzetilir: damıtılan / suyu çıkarılan gülün evli kadına; daldaki gülün ise bakire genç kıza benzetildiği bir metafor dizgesi oluşturulur.

Şimdi de Can Yücel'in çevirisine bakalım:

> Ya öleceksin tezelden, ya da vazgeçeceksin erkek denen cinselden. Onun için, Hermiya, düşün taşın! Danış o genç yaşına! Demek istiyorum ki, danış kanının dolaşımına! Dayanabilecek misin, bakalım, emrine uymazsan beypederin, dayanabilecek misin, yaşamına rahibelerin? Bir manastırda, dar bir hücrede loş, uyurken döşekte, döşünün ve düşünün yarısı boş... Düzdüğün, düzüldüğün bütün bumbuz ve kısır bir aya o kısılmış sesinle okuduğun mayalanmış bir maya! Böyle bir hac yoluna, kanının donduğuna razı olan kız oğlan kıza üç tepsi nur indirir ya tanrı, sen yine inan bana, yavrum zeker diye bir dikenin üstünde bekâr, ömür tüketen gülbe şeker, Isparta'da imbiklenen gülyağına hasret çeker. (Perde 1, Sahne 1, 41)

Açıkça görülmektedir ki, çeviride belirlenen betikbirimlerin dışına çıkılmamaktadır. Tezeus'un söylemindeki ahenk dikkati çekmektedir. Metnin cinsellikle

yüklü havası nedeniyle, gül dikenin erkek cinsel organıyla ilişkilendirilmiş ve yine gül bağlamında yerel bir öğe olarak "Isparta" metne dâhil edilerek yerel bir kaydırma yapılmıştır. Bütün bunların ışığında Can Yücel'in, kaynak metnin dizgelerinden ödün vermeden erek metinde doğal bir söyleyişe ulaştığı, kaynak metnin barındırdığı dilsel ve sosyal çeşitliği erek metinde yansıtmayı başardığı görülmektedir.

Can Yücel'in erek metinde yaptığı isteğe bağlı kaydırmalar bununla sınırlı değildir. En önemli kaydırmalardan biri Babaron'un sihirli aşk çiçeği ile ilgili hikâyeyi anlattığı bölümde görülür. Kaynak metinde Oberon, bir zamanlar yerleştiği bir burunda bir yunus üzerinde çıkagelen bir denizkızından ve tanık olduğu bir olaydan bahseder. Aşk Tanrısı Cupid, okunu bir Vesta rahibesine yöneltir, ancak hedefini tutturamaz ve ok bir çiçeğe isabet eder. Vurulmadan önce bembeyaz olan çiçek, aşk yarasıyla mosmor kesilir. Bu çiçeğin uyurken kimin göz kapaklarına sürülürse, o kişi uyandığında gördüğü ilk şeye aşık olur. Oberon, Puck'tan bu çiçeği kendisine getirmesini ister (Perde 2, Sahne 1, 37-8).

Can Yücel'in Babaron'unun anlattığı öykünün dizgesi kaynak metindeki öykünün dizgesiyle aynıdır. Fakat kaynak metinde herhangi bir mekân, kişi, hatta çiçek ismiyle belirli bir coğrafya ya da kültüre bağlanmayan, âdeta boşlukta yüzüyormuş gibi duran bu öykü, Can Yücel'in metninde mekânı, kişileri, hatta belki zamanı belli bir anlatıya dönüşür. Yer İstanbul Boğazı, Babaron'un mesken tuttuğu çıkıntı ise Kız Kulesi'dir. Babaron "Emre" adlı bir "yunus" üzerinde çıkıp gelen bir denizkızıyla tanışır. Bu arada yaramaz Aşk Tanrısı, Yahya Kemal'in yedi kara sevdalısını anlattığı şiirden çıkıp gelen ve o anda Salacak'ta bir salıncakta mehtaba karşı sallanan "ay yüzlü" Mehlika Sultân'a doğrultur okunu. Ok yaydan çıkar, ama Mehlika Sultan o anda havalanınca salıncakla, onun yerine "hanımına gümüş tepsi içinde buzlu şerbet getiren hercai bir cariye"yi vurur. Teni bembeyaz olan cariye, mosmor kesilir ve boynunu büküp öylece kalakalır: "Bin yıllık meşeler bile şaştı bu işe. O zaman, bu zaman, Türkler mor menekşe diyorlar o çiçeğe" (Perde 2, Sahne 1, 57-8). Tam da bu alıntıdan yola çıkarak Can Yücel'in amacına ulaşamadığını belirten Kemal Atakay'ın aksine (73), bu yazının savı Aşk Tanrısının olmasa da Can Yücel'in çeviri metinde hedeflediği amaca ulaştığı yönündedir.

Öncelikle bütün bu değişikliklerin oynanmak için hazırlanan bir tiyatro metni üzerinde yapıldığı ve hepsinin yönetmen tarafından onaylandığı hatırlanırsa, *Bahar Noktası* çevrildiği koşullardan soyutlanarak değerlendirilmemiş olur. Eğer amaç sahnelenmek ise ve yönetmen bu metni onaylayıp sahneliyorsa, bu durumda tiyatro metni her şeyden önce ilk amacına ulaşmış demektir. İkinci olarak metin içine yerleştirilen bu anlatının amacı, istenilecek olan aşk iksirinin ortaya çıkışını içinde lirik göndermeleri bulunan bir öyküyle anlatmaktır. Anlatı, kaynak metindeki biçiminde yerel kaydırmalar yapılmadan bırakıldığında da erek dilin seyircisi ne demek istenildiğini anlar. Fakat denizkızı, yunus, Vesta rahibesi ve ne olduğu bilinmeyen mor bir çiçek, bu iksirin önemli özelliği olan aşkı yoğun bir biçimde hatırlatacak gerekli çağrışımları yapmayacaktır. Oysa Shakespeare'in amacı da kaynak dilin seyircisi üzerinde böyle bir etki bırakmaktır. Dolayısıyla öykünün İstanbul Boğaziçi, Kız Kulesi, Yunus Emre, Yahya Kemal ve şiiri, bu şiirde anlatılan yedi âşıklı Mehli-

ka Sultân ve mor menekşenin çağrışımlarıyla anlatmak, aslında yönetmenin ya da çevirmenin değil Shakespeare'in amacını erek dilde yerine getirmek demektir. Bütün bu öğeler bir araya getirildiğinde "aşk" imgelemi seyircinin/okuyucunun zihninde yoğun biçimde oluşturulmaktadır.

Bu kaydırmalara ek olarak, yine isteğe bağlı yerel kaydırmalara rastlanır. Mesela Körük'e, sahneleyecekleri oyunda kadın rolü oynayacağı söylenince "Zenneye çıkaracaksın beni, diğ mi, ille!" (Perde 1, Sahne 2, 49) diyerek itiraz eder. Oysa kaynak metinde Körük'ün bu role itiraz etmesi ya da kadın kılığında sahneye çıkmaktan duyduğu rahatsızlığı dile getirmesi söz konusu değildir. Bu repliğin eklenmesiyle erek tiyatro dizgesinde zaten yeri olan bir tiyatro geleneğine atıfta bulunulur. Kaynak metinde bir Tatar yayından çıkmış bir ok kadar hızlı gidip geleceğini söyleyen (Perde 2, Sahne 1, 56) Babacan Bican, çeviride "gittim bile, gittim, gittim. Ben, Fuzulî'nin yayından çıkmış berceste bir beyitim" (Perde 2, Sahne 1, 80) diye cevap verir. Böylece "hız" Tatar yayıyla değil, "berceste beyit" ile anlatılmış olur. "Zahmetsizce hatıra geliveren, fakat yüksek bir mânâ taşıyan mısra" (Devellioğlu 86) olarak tanımlanan "berceste" beytin Fuzulî'ye ait olması da ayrıca önemli taşımaktadır. Erek yazın dizgesinin şiir geleneğinin önemli isimlerinden olan ve "aşk" şairi olarak nitelendirilen Fuzulî'nin beytine benzetilmesi karışıklığı düzeltmek ve âşıkları bir araya getirmekle görevlendirilen Babacan Bican'ın oyundaki önemini de güçlendirmektedir. Kaynak metinde Oberon'un Titania'dan kendisine vermesini istediği çocuğu "henchman" (Perde 2, Sahne 1, 36) yapmak isterken, erek metinde bu ifade "uşak" yerine "içoğlanı" olarak aktarılmıştır. İçoğlanı, erek kültürde sarayda hizmet eden anlamıyla kullanılmakla birlikte, eşcinselliğe bir gönderme olarak da yorumlanabilir. Böylece kaynak metnin cinsellikle ilgili göndermelerine yeni bir boyut eklenmiştir. Oyunlarını sergileyecekleri gece, dolunay olup olmadığını bilmeyen arkadaşlarını Öreke şöyle azarlar: "Hiç mi nasibiniz yok be ilimden, irfandan? Bir Maarif Takvimi edinip, bakın 'lan!" (Perde 1, Sahne 5, 70). Görüldüğü üzere kaynak metinde danışılacak kaynak olarak gösterilen "calender" ve "almanac" sözcükleri erek kültür açısından çok daha uygun göndermeleri olan "Maarif Takvimi" ifadesiyle değiştirilmiştir.

Son olarak yine isteğe bağlı kaydırmalar içinde ele alınabilecek, ancak kaynak metnin erek kültür yapısında farklı bir işlev üstlenmesi amacıyla yapılan değişikliklere değinilecektir. *Bahar Noktası*'nın oynandığı dönemin siyasal koşulları, yönetmenin ve çevirmenin kaynak metni sadece "güldürü" değil, aynı zamanda hesaplaşma olarak alımladığı, ayrıca izleyici profili dikkate alındığında erek metinde siyasal eleştiriler ve göndermeler bulunmaması düşünülemez. Bu amaca yönelik olarak metinde zaten var olan sosyal farklılıklar keskinleştirilirken, bunun dışında eklemeler de yapılmıştır. Örnek olarak Atinalı zanaatkârların oyunundaki intihar sahnesi ve aslanın rolü, oyunu izleyen üst sınıf korkup kızmasın diye bir girişle her şeyin bir oyundan ibaret olduğunun anlatılması, kostümlerin de buna göre hazırlanması kararlaştırılır; çünkü "orta oyununda bile aslanlaşmasına gelemez bunlar ayak takımının" (*Bahar Noktası* 69). Atinalı zanaatkârlar, soyluların gözünden bakıp kendilerini ayak takımı olarak nitelendirmekte haksız değildir aslında. Nitekim

Filostrata, bu oyuncu grubunu Dük'e tanıtırken şöyle diyecektir: "Atina'nın topaltında çalışan, eli nasırlı takımından bir avuç palikarya, sultânım. Keser görmemiş o tomruk kafalarıyla tın tın, fırsat bu fırsat, çıkmak için huzurunuza belleklerinin merhum valdesini belleyerek, olur olmaz bişeyler ezberlemişler hâşa huzurunda" (Perde 2, Sahne 4, 108). Oyunun sahnelenmesi sırasında da soyluların, alaycı tutumları değişmeyecektir:

> Tezeus: Ne dersin, aslan da konuşacak mı, ona da gelecek mi sıra?
>
> Dimitri: Bu kadar eşek, sultânım, bu kadar konuştuktan sonra... (Perde 2, Sahne 4, 111)

Bunlar kaynak metnin içinde zaten bulunan çatışmaların öne çıkarılmış biçimleridir. Bunların yanı sıra erek metnin siyasal koşullarına yönelik kaydırmalar ve eklemelerle eleştiri yapılır. Oyun sırasında dolunayı kapalı salonda canlandırmanın yolunu ararlarken Öreke'nin ortaya attığı fikir bu tavra bir örnek olabilir: "Onun da kolayı var, be Ustaki. Bütçe açığı mavrasına, usturubunla açık bırakırsın pencerelerden birinin kanadını, ayışığı da vurur içeri Marşal Yardımı hesabı" (Perde 1, Sahne 5, 70).

Değinilmesi gereken son bir nokta bulunmaktadır. Daha önce Başar Sabuncu'nun Jan Kott'un *A Midsummer Night's Dream*'in aşk üzerine çağdaş bir anlatı olduğuna dair yorumunu dikkate aldığını aktarmıştım. Bu durumda erek metin içinde bir de aşkın çağdaşlaştırılmasına dair bir ipucu aramak gerekmektedir. Aranan ipuçlarından biri Hermia ile İskender'in kaçtıkları gecenin anlatıldığı sahnede bulunur. Kaynak metinde bu sahne kaçmaktan yorulan âşıkların dinlenmek istemeleriyle başlar (Perde 2, Sahne 2, 42-3) . Hem yorulduğunu hem de gecenin karanlığında yolunu şaşırdığını söyleyen Lysander durmalarını teklif edince, Hermia da itiraz etmez. Fakat Lysander'in birlikte yatma teklifini geri çevirir. Sonuç olarak iki âşık ayrı ayrı yatarlar.

Oysa erek metinde olaylar hiç umulmadık bir biçimde gelişir (Perde 2, Sahne 2, 63-5). İskender'in "hep söylerim, karanlıkta güç oluyor direksiyon" cümlesiyle seyirciyi/okuyucuyu irkiltir. Ardından gelen "Ha, onu soracaktım: Senin çıktığın okul? Bilmez miyim, canım, tabiy, Damdasyon!..." cümlesiyle âşıklar erek dizge seyircinin yaşadığı zamana taşınmış olur. Füzeyle aya çıkma teklifinin ardından İskender'in hayaline gem vurmasını istese de Hermiya "Marlen Mur"a benzetilecek, gelinen kırlık alan ise "Koru Park Motel" olarak adlandırılacaktır. Hermiya, İskender'le birlikte yatmak istemediğini ima edince İskender, "Haklısın. Demek istiyorsun ki sen, resepsiyondaki siyasallı kâtip bizden nüfus soracağına göre, ayrı odalarda kalacağız mecbur" diyerek açıklık getirir duruma. Dolayısıyla bütün çağdaş ve yadırgatıcı göndermelerine otomobille yapılan gezilere, batılı anlamda eğitim veren okullara, Marilyn Monroe'ya benzeyen kızlara, konaklanan lüks otellere rağmen, cinsellik yine de resepsiyondaki görevlinin ve gösterilecek evlilik cüzdanının iznine tabidir. Erek metnin sahnelendiği çağa göndermelerde bulunan yerel kaydırmaların görüldüğü bu kısım erek kültürde cinselliğin gençler arasında nasıl "yaşanamadığını" göstermesi açısından önemlidir. Bu değişiklik büyük bir ihtimalle,

yönetmen Başar Sabuncu'nun sahne yorumuna uygun olarak ortak bir karar sonucu yapılmış bir güncelleştirmedir. Bilindiği üzere tiyatro oyunları çok daha esnek bir düzlemde ele alınmaktadır. Mesela 1996 yılında Tiyatro Boğaziçi tarafından, Can Yücel çevirisi sahnelenen *Fırtına* oyununa, topluluğun dramaturji çalışmasına uygun bir sahne eklenmiştir.

Cinsellikten bu kadar bahsedildiğinde anılmadan geçilemeyecek bir isim daha vardır ki, o da Sigmund Freud'dur. Nitekim daha ilk karşılaşmalarında Müzeyyen Babaron'a şöyle seslenir: "Bu sen sendeki kıskançlıktan da öte bir kompleks, bir nevroz! Furoyt diye bir Yahudi doktor var, ona görün sen istersen!" (Perde 2, Sahne 3, 54). Daha sonra "melek libidoşu" (Perde 2, Sahne 5, 74) uykusundan uyandırılacak olan Müzeyyen cinselliği eski çağların bereketli kutsal hayvanı eşek başlı sevgili Öreke ile doyasıya yaşayacaktır. Dokumacı Niko'nun "Öreke" lakabını alması da bu açıdan anlamlıdır. Kaynak metindeki "Bottom" lakabı da argo bir anlamı bulunmaktadır. Fakat Can Yücel, "kıç" ya da "göt" sözcükleri yerine (dönemin siyasal gerginlikleri dikkate alındığında) hem oyunun sansürlenmesini engelleyecek hem de yeterli cinsel çağrışımı sağlayacak "Öreke" sözcüğünü seçmiştir. "Yün eğirmede kullanılan çatal uçlu değnek" anlamına gelen "Öreke" sözcüğü, erkek kültür argosunda kadın cinsel organı anlamında kullanılmaktadır. Bu bilinçli tercihlere ek olarak, Freud'a ve onun teorisine ait bu kavramlara oyunda yer verilmesi, erek metinde oyunun cinsel potansiyelini arttırmaktadır. Son iki örnek, istenilen etkileri yaratmaları açısından işlevlerine uygun kaydırmalardır.

Can Yücel, Shakespeare'in 400 yıllık oyununa çağdaş motifler ve yerel renklerle süslenmiş bir maske giydirmiştir. Şair/çevirmen Can Yücel'in yaratıcı gücü, neredeyse "erek dilde kaleme alınmış özgün bir yapıt" niteliğinde bir erek metin ortaya çıkardığı için, çeviri genellikle Shakespeare'den "bağımsız" ve "yetersiz"miş gibi algılanmıştır. Fakat Can Yücel, bu maskeyi hazırlarken kaynak metin içindeki betikbirimleri de dikkate almış, bu öğeleri mümkün olduğunca erek kültüre aktarmıştır. Bu maskeyi takan oyun, 80'li yılların erek yazın ve kültür dizgesi, tiyatro seyircisi ve okuyucusu için üstlendiği Shakespeare oyunu olma işlevleri yerine getirebilmiştir. Dahası üzerinden 20 yıl geçmesine rağmen, metindeki kaydırmalar bugün bile geçerliliklerini korumakta, dolayısıyla kaynak metni erek yazın dizgesi içinde en iyi biçimde temsil etmeyi sürdürmektedir.

VII. Sonuç

Toparlamak gerekirse, bu çalışmanın amacı Can Yücel'in Shakespeare'den yaptığı (*A Midsummer Night's Dream* örneğinden hareketle çevirinin ve çeviriye bakışın yeniden tanımlandiği bir perspektifle çeviride "sadakat" kavramının sorgulanması, belki yeni bir tanımının yapılmasıdır. Şimdiye kadar çevirileri "serbest" çeviri olarak nitelendirilen, ama bu "serbest" çeviri ifadesiyle, aslında örtük biçimde "eksik", "yetersiz" ve "yanlış" olarak yaftalanan Can Yücel'in çevirileri, bu yeni anlayışla değerlendirildiğinde bu metinlerin erek yazın ve tiyatro dizgesi içindeki konumu ortaya çıkmaktadır.

Edebiyat metinlerinin çevirilerinin yorumlanmasında kullanılagelen "sadık" çeviri ve "görünmez", "varlığı hissedilmez" çevirmen nitelemelerinin, kaynak metne atfedilmiş bir "yücelik"in örtük bir ifadesi olduğu görülür. Kaynak metne ilişkin "özgünlük", "kutsallık" ve "dokunulmazlık" algısı bağlamında yapılan çeviri çözümlemesi sonucunda erek metni, kaynak metnin -en iyi ihtimalle- eksik bir kopyası olarak nitelendirilmek kaçınılmaz bir sonuçtur. Anton Popovič'in, çeviribilimin kullanımına sunduğu "deyiş kaydırma kavramı", kaynak ve erek metin arasındaki farklılıkları, "çevirmenin yanlışı", "erek dilin yetersizliği", "kaynak metnin üstünlüğü" vb. sınıflandırmaların dışında ele alınmasına imkân tanımaktadır. Her çevirmen aslında kaynak metne bağlı kalmak amacıyla işe koyulduğuna göre, yapılan kaydırmalar aslında kaynak metni çarpıtmayı değil, en doğru biçimde yansıtmayı hedeflemektedir. Çevirmenin "görünmezliği" söz konusu olmadığına göre, yapılması gereken "görünen" çevirmenin tercihlerinin yorumlanmasıdır.

Bahar Noktası, bir yönetmenle işbirliği içinde, dolayısıyla bir tiyatro oyunun çevrilmesi için benimsenebilecek en uygun strateji ile çevrilmiştir. Yönetmen Başar Sabuncu'nun belirlediği "maskeli balo" kavramına uygun olarak, Can Yücel erek metindeki kaydırmalarla bir anlamda kaynak metni maskelemiştir. Oyunun adında başlayan maskeleme, kişi ve mekân adlarında da görülür. En önemlisi kaynak kültüre ait imgelerin, göndermelerin, anlatıların ve alıntıların hepsi biçimsel yapıya sadık kalmak şartıyla erek kültüre ait öğelerle değiştirilmiştir. Önemli değişikliklerden biri de oyunun işlevinde görülmüştür. Kaynak metin, soylu bir ailenin düğününün de sahnelenmek üzere kaleme alınırken, erek metin baskı döneminin hedefi haline gelen kesimin "direniş noktası" olmuştur. Böylece kaynak dizgede "zararsız" bir oyun olan *Bahar Noktası*, erek dizgede sınıf çatışmasına bile yer veren siyasi bir oyuna dönüşmüştür.

Can Yücel'in kaleminden çıkan üç metin de kaynak metne bağlı metinlerdir. Bu bağlamda, André Lefevere'in de ifade ettiği gibi, bu metinler erek yazın dizgesi içinde "ikincil yapıtlar" olarak değil, "özgün metinler" olarak kabul edilmelidir. Can Yücel'in başarılı dil kullanımı, bu "özgünlüğe" özel bir katkı sağlamakta, Shakespeare oyunlarını "Türkçe söylemektedir".

Can Yücel'in tiyatro çevirilerine ilişkin belirlediği en önemli ilke "sahnelenebilirlik" olduğu için, kaynak metinlerin çevriminde bu amaç başattır. Sahnelenebilirliği, oyuncunun ve seyircinin oyunun özünü kavraması olarak kabul eden Can Yücel, bu amaca hizmet eden kaydırmalar yapmıştır. Her şeye rağmen, Can Yücel 'in amacı -Anton Popovič'in de belirttiği üzere- oyunları "yenilemek" değil, "yinelemek" olduğu için, bütün kaydırmalar sonuçta ortaya kaynak metnin özüne "sadık" yapıtlar çıkmasını sağlamıştır.

Öyle görülmektedir ki çeviride sadakat, şimdiye kadar dilbilimsel düzeyde, doğru sözcük kullanımı, birebir aynı cümle yapısının oluşturulması gibi ölçütlere göre değerlendirilmiştir. Böyle bir değerlendirme halen yapılabilir, ancak bu çeviri eleştirmenini neredeyse her seferinde "eksik", "hain" bir çeviri yorumunu yapmak zorunda bırakacaktır. Oysa sadakatin tanımı değiştirildiğinde, çevirinin anlam dünyası da genişlemektedir. Çevirmen neye sadık kalmıştır? Türün özelliğine mi, edebiyat

akımının belirleyici niteliklerine mi? Yazarın oyunlarına mı? Cemal Yardımcı, George Perec'in *La Disparition* adlı "e" kullanmadan yazdığı romanını yine "e" kullanmadan *Kayboluş* olarak Türkçe'ye çevirdiğinde kopan fırtınaya karşılık kendi sadakat anlayışını "Okur Bekleniyor!" başlıklı yazısında savunmak zorunda kalır. Yardımcı'nın tek yaptığı, George Perec'i Fransızca'da okuyan okurla Türkçe'de okuyan okurun aynı kurguyu ve aynı oyunu görebilmesidir. Sadakat, sadece sözcüğü çevirmenin yetmediği bir alan olarak, çevirmen tarafından her çeviride bir kere daha tanımlanmalı, eleştirmen de bu yeni tanımı bulmak gayretiyle metne yaklaşmalıdır.

Kaynakça

Adams, Robert Martin. *The Land and Literature of England: A Historical Account.* New York : W.W. Norton, 1983

Akbulut Atay, Ayşe Nihal. "Türk Yazın Dizgesinde Shakespeare'in *Bir Yaz Gecesi Rüyası* Çevirileri: Çeviri Kuramında Norm Kavramının Değerlendirilmesi". Yayımlanmamış doktora tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1994.

Aksoy, Bülent. "Cumhuriyet Döneminde Çeviri Anlayışları". Rifat 2003, 269-288.

Andrews, Walter G., Najaat Black ve Mehmet Kalpaklı ed. ve çeviren. *Ottoman Lyric Poetry.* Austin: University of Texas Pres, 1997.Atakay, Kemal. "Shakespeare Çevrilmeli mi?". *Adam Sanat Dergisi* 36 (Kasım 1988): 70-79.

Andrews, Walter G., "Shakespeare'in *A Midsummer Night's Dream* Oyununun Türkçe Çevirilerinin Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi". Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, 1989.Bassnett-McGuire, Susan. , "Labirentin İçinde: Tiyatro Metinleri Çevirisi için Yöntemler ve Stratejiler". Çev. Fatma Günal. *Metis Çeviri Dergisi* 19 (Güz 1989): 33-39.

Andrews, Walter G., *Translation Studies.* Londra: Methuen, 1987.

Bozkurt, Bülent. "Shakespeare'in Bütün Sözcükleri". *Akşam-lık* (18 Nisan 2003) (*Akşam Gazetesi*'nin kitap eki): 4-5.

Broeck, Raymond van den. "Second Thoughts on Translation Criticism: A Model of Its Analytic Function". Hermans 54-62.

Çapan, Cevat. "Hemşerimiz Shakespeare.", *Gösteri* 4 (Mart 1981): 18-20.

Çapan, Cevat. "Özgürlüğüne Kavuşan Shakespeare". Shakespeare 2003: 31-34. (Cevat Çapan'ın bu yazısı ilk olarak 7 Şubat 1981 tarihli *Cumhuriyet Gazetesi*'nde yayımlanmıştır.)

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat.* Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2002.

Enginün, İnci. *Tanzimat Devrinde Shakespeare: Tercümeleri ve Tesiri.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1979.

Even-Zohar, Itamar. "The Textemic Status of Signs in Translation". *Poetics Today* 11.1 (1990): 247-251.

Eyüboğlu, Sabahattin. *Sanat Üzerine Denemeler ve Eleştiriler.* İstanbul: Cem Yayınları, 1997.

Eyüboğlu, Sabahattin. "Shakespeare'e Saygı". Rifat 2003, 184-189.

Eyüboğlu, Sabahattin. "Can Yücel'in Şiir Çevirileri". Eyüboğlu 1997: 329-332.Gentzler, Edwin. *Contemporary Translation Theories.* Londra: Routledge, 1993.

Gürçağlar, Şehnaz Tahir. "Tercüme Bürosu Nasıl Doğdu, Birinci Türk Neşriyat Kongresi ve Çeviri Planlaması". Rifat 2003, 48-58.

Hermans, Theo (der.). *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation.* Londra: Croom Helm, 1985.

Hermans, Theo "Translation Studies and a New Paradigm". Hermans 7-15.

Hilâv, Selâhattin. "Bir Felsefecinin Notları: Can Yücel Üzerine". *Adam Sanat* 76 (Mart 1992): 23-31.

"Hobbyhorse". <http://www.m-w.com/dictionary/hobbyhorse> (1 Mayıs 2006)

İpşiroğlu, Zehra. *Tiyatroda Devrim.* İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları: 2000.

Kott, Jan. *Çağdaşımız Shakespeare.* Çev. Teoman Güney. İstanbul: Metis-Boyut Yayınları, 1999.Lefevere, André. "Translating Literature/Translated Literature: The State of the Art". Zuber: 153-161.

Kott, Jan. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame.* Londra: Routledge, 1992.

Kott, Jan. "Why Waste Our Time On Rewrites?". Hermans 215-243.

Oral, Zeynep. "Tiyatro: Bahar Noktası ya da Yaşasın Tiyatro". *Milliyet Sanat Dergisi* 17 (1 Şubat 1981): 46.

Özgüven, Fatih. "Türkçe Söyleyen: Can Yücel". *Radikal İki* (5 Eylül 1999): 8.

Özgüven, Fatih. "Eskiler.. Yeniler.. Şiirler.. Çeviriler.. Eleştiriler.. Kuramlar *Dükkân 1*". Bengi Öner 2001: 93-101.

Paker, Saliha. "Çeviride 'Yanlış/Doğru' Sorunu ve Şiir Çevirisinin Değerlendirilmesi". Rifat 2003, 153-164.

Parla, Jale. "Tanzimat'ta Shakespeare Çevirileri: Duyumların Fikirlere Çevrilmesi". *Metis Çeviri Dergisi* 1 (Güz 1987): 22-26.

Popovič, Anton. "Çeviri Çözümlemesinde 'Deyiş Kaydırma' Kavramı". Rifat 2004, 133-140.

Rifat, Mehmet, haz. *Çeviri Seçkisi I: Çeviriyi Düşünenler.* İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2003.

Rifat, Mehmet. *Çeviri Seçkisi 2: Çeviri(bilim) Nedir? Başkasının Bakışı.* İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004.

Sabuncu, Başar. "'Bahar Noktası'nda Şenlikli Direniş". Shakespeare 2003: 9-30.

Sanders, Andrew. *The Short Oxford History of English Literature.* Oxford : Oxford University Press, 2000.

Sertabipoğlu, Süha. "Çeviri ve Çevirmenlik Üzerine Tezler". *Cumhuriyet Kitap* 841: 22-23.

Shakespeare, William. *A Midsummer Night's Dream.* New York: Dover Publications, 1992.

Shakespeare, William. *Bahar Noktası.* Çev. Can Yücel. İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2003.

Shakespeare, William. *Fırtına.* Çev. Can Yücel. İstanbul: Adam Yayınları, 1991.

Shakespeare, William. *Hamlet.* Çev. Can Yücel. İstanbul: Adam Yayınları, 1992.

Shakespeare, William. *Hamlet.* Çev. Bülent Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

Shakespeare, William. *Hamlet.* Maryland: Barnes & Noble Books, 1992.

Shakespeare, William. *The Tempest.* İngiltere: Hutchinson, 1985.

Sitarz, Paula Gaj. *The Curtain Rises.* White Hall, Virginia: Shoe Tree Press, 1991.

Tamer, Ülkü. "'Bahar Noktası'nda Müzeyyen". *Milliyet Pazar* (9 şubat 2003): 2.

Yalçın, Murat haz. *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Urgan, Mina. *Shakespeare ve Hamlet.* İstanbul: Altın Kitaplar 1984.

Yardımcı, Cemal. "Okur bekleniyor!" *Radikal* gazetesi (3 Mart 2006). <http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=ktp&haberno=4969>

HALK DERYASINDAN
DAMLALAR
Metin Turan
ürün yayınları
2. Baskı

KEBİKEÇ Bibliyografya (No: 25-32)

I. Yazar Soyadına Göre

Adıyeke, Nuri; "Bir Siyası-İdari Kurum Olarak Osmanlı'da Cami", No: 30/2010, ss: 5-14.

Adıyeke, A. Nükhet - Nuri Adıyeke; "Yunan Ayaklanması Sırasında Girit Resmo'da Müsadere ve Müzayedelere Dair Bir İnceleme", No: 32/2011, ss: 137-168.

Ahladi, Evangelia; "İzmir'de İttihatçılar ve Rumlar: Yunan-Rum Boykotu (1908-1911), (çev.: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 175-200.

Akdoğan, Nuran Savaşkan; "Den Haag Günlerinden Hollanda Mezunları Derneği'ne", No: 25/2008, ss: 47-49.

Akın, Aydın; "Denize Dökülen Diller", No: 31/2011, ss: 309-320.

Akşit, Elif Ekin; "Hanımlara Mahsus Milliyetçilik: Fatma Aliye ve Erken Milliyetçi Stratejiler", No: 30/2010, ss: 57-74.

Akyüz, Jülide; "Osmanlı Merkez-Taşra İlişkisinde Yerel Hanedanlara Bir Örnek: Rişvanzâdeler", No: 27/2009, ss: 79-97.

Aras, Hüseyin; "Bülent Yılmaz'la Mühendislik, Şantiye ve Yol", No: 29/2010, ss: 119-131.

Asker, Ahmet - Emrah Yıldız; "Ezberin İnşası: Milli Mücadele ve Erken Cumhuriyet Dönemi Basınında Kürt Meselesi", No: 32/2011, ss: 15-40.

Aslantaş, Selim; "II. Meşrutiyet Döneminde Bir Akademik Türkçü Dergi: Milli Tetebbular Mecmuası", No: 26/2008, ss: 209-220.

Ayan, B. Gökçe: Bkz: Dikmen, Fatih

Aydın, Hilal; "*Seyahatnâme*'nin Dünyasına Aralanan Kapı: Çağının Sıra dışı Yazarı Evliyâ Çelebi", No: 29/2010, ss: 273-280.

Aydın, Suavi; "2011 Yılında Diyarbekir ve Mardin'de Düzenlenen Sempozyumların Ardından", No: 32/2011, ss: 7-14.

Bayraktar, Nilgün; "Avrupa 'Miras' Sinemasına Eleştirel Bir Bakış: *Gräfin Sophia Hatun*", No: 28/2009, ss: 53-68.

"Benim Anladığım Nedir?/Büyük Sözler", *Züğürt*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 171-173.

Berktaş, Esin; "1940'lı Yıllarda Türk Sineması", No: 27/2009, ss: 231-250.

"Bulancak'ta Sinema: Şemsi Emecan'la Konuşma", (rop.: Güzin Emecan), No: 28/2009, ss: 169-176.

Canatan, Kadir; "Rotterdam'da Yaşayan Türklerin Entegrasyonu ve Serbest Vakit Davranışları: Karşılaştırmalı Bir Analiz", No: 25/2008, ss: 273-293.

Canetti, Elias; "Hollandalılar", (çev.: Gülşat Aygen), No: 25/2008, ss: 23-24.

Cebe, Günil Aydın; "*Küçük Şeyler*'de Saklı Beyitler", No: 30/2010, ss: 15-26.

Coşkun, Cantürk; "Mustafa Usta'nın 'Kader Sineması'", No: 28/2009, ss: 177-185.

Çalapala, Rakım; "Türkiye'de Filmcilik", No: 28/2009, ss: 103-112.

Çelik, Mehmet; "Midhat Paşa'nın 'Türkiye'nin Mazisi ve İstikbali' Başlıklı Makalesi ve Üzerine Bazı Notlar", No: 26/2008, ss: 37-61.

Çerme, Tomas; "Mardin Şehrinin Son Ermenileri", No: 27/2009, ss: 99-105.

Çetinkaya, Y. Doğan; "Kitle Siyaseti ve Siyasi Afişler: Bolşevikler Örneği", No: 32/2011, ss: 103-123.

Dalakoura, Katerina; "İstanbul'da Yayınlanan Rumca Kadın Dergilerinde Eğitim Tartışmaları", (çev.: Gülsün Aivali-Aksoy), No: 31/2011, ss: 29-52.

Danışoğlu, Bülent; "Haarlemli Murat Reis'in Mağrip Maceraları", No: 25/2008, ss: 67-84.

Danışoğlu, Bülent; "Anadolu Yollarında Bir Amerikalı Misyoner", No: 29/2010, ss: 153-170.

de Groot, Alexander H.; "Hollanda Basınında Mustafa Kemal Atatürk ve Türk Milli Hareketi/1919-1923", (çev.: Neslihan Demirkol), No: 25/2008, ss: 183-209.

Demirkol, Esra; "Çin İşi Japon İşi, Acep Bu Kimin İşi? Fatsa'dan Nagoya'ya Bir Göç Hikâyesinin Gölgesindeki Kadınlar", No: 32/2011, ss: 75-102.

Demirkol, Neslihan; "Çeviride Sadakatin Yeni Tanımları: Shakespeare'in *A Midsummer Night's Dream*'i için Can Yücel'in *Bahar Noktası* Bir İhtimal Midir?", No: 32/2011, ss: 187-234.

Demirözü, Damla; "İlk Yunan Romanı *Polipathis*'ten *Temaşa-i Dünya*'ya", No: 27/2009, ss: 7-23.

Demiryürek, Mehmet; "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı-Nederlanda İlişkileri ve Nederlanda'nın Kıbrıs Konsolosluğu", No: 25/2008, ss: 103-150.

Demiryürek, Mehmet; "Kıbrıs Şer'iye Sicillerine Göre Nizam-ı Cedid Islahatı ve Kıbrıs", No: 29/2010, ss: 73-117.

Demiryürek, Mehmet; "Yabancı Konsolos, Konsolos Tercümanı ve Tercüman Hizmetkârlarının Serbest Dolaşım Belgeleri: Beratlar ve Yol Emirleri (1600-1800), No: 30/2010, ss 87-102.

Demiryürek, Meral; "Gazetelerdeki Şiirler Bağlamında Kıbrıs Türk Edebiyatında II. Meşrutiyet (1908-1909)", No: 27/2009, ss: 57-78.

den Exter, Jak; "Hollanda Yüksek Öğretim Enstitüsü (NİHA), No: 25/2008, ss: 45-46.

den Exter, Jak; "Anadolu'nun Keçi Yolları Üzerinde Patikalanan Trekking Hakkında Düşüntülerim", No: 29/2010, ss: 195-214.

den Exter, Jak; "Hollanda'dan Dönüş Yolları/Hollanda Türkleri Nerelerden Geldiler, Nerelere Dönüyorlar...", No: 30/2010, ss: 137-164.

Dermen, Çağdaş; "Kültüre Yeniden Bakmak", No: 27/2009, ss: 25-36.

Dikmen, Fatih-B. Gökçe Ayan-Tülay Yılmaz-Utku Perktaş; "20. Yüzyılın Darwin'i: Ernst Mayr (1904-2005)/Yaşamı ve Biyolojiye Katkıları", No: 29/2010, ss: 21-34.

"Emrâz-ı İçtimâiyemiz", *Şura-yı Ümmet*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 145-148.

Emiroğlu, Kudret; "Kafkas İttihad ve Terakki Fırkası'ndan Türkistan İttihad ve Terakki Fırkası'na Bir Belge", (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 265-268.

Emiroğlu, Kudret;"Barışı Tutturayım Derken Tarihten Kaçmak?", No: 26/2008, ss: 279-298.

Emiroğlu, Kudret; "Keyif Kimde Olur?", No: 31/2011, ss: 169-175.

Ercoşkun, Tülay; "Ahmed Saib ve Sancak Gazetesi", No: 26/2008, ss: 97-144.

Erdem, Servet; "'... Şu Tehlikeli Araç...': *Araba Sevdası*'nda Dil Durumları", No: 31/2011, ss: 7-28.

Erkılıç, Hakan; "Düş Şatolarından Çoklu Salonlara Değişen Seyir Kültürü ve Sinema", No: 28/2009, ss: 143-162.

Erler, Mehmet Yavuz; "Osmanlı'da İdari Yapının Teftişi İçin Bir Örnek: Ankara'da Yeni Bir Liva Teşkiline Dair Hazırlanan Rapor (1909)", No: 29/2010, ss: 35-56.

"Ertuğrul Danık'ın Ardından", No: 30/2010, ss: 231238.

"Faruk Tabak (1953-2008), No: 25/2008, ss: 17-18.

Gökgöz, Saime Selenga; "II. Abdülhamid'e Takdim Edilen Bir Arz-ı Hâl: 'Kugu Sorta' ve İslam Halifesi", No: 26/2008, ss: 63-96.

Gözaydın, İştar; "Londra'nın tarihini Sinemayla Yazmak", No: 28/2009, ss: 193-203.

Gümüşlü, Bedi; "Türk Tarihçiliğinde İlk Ekonomik Tarih Denemesi ve Tepkiler", No: 29/2010, ss: 7-20.

Günel, Gökçe; "Anadolu Selçuklu Döneminde Anadolu'da İpek Yolu-Kervansaraylar-Köprüler", No: 29/2010, ss: 133-146.

Gür, Mutlu Kart; "Prof. Dr. Hikmet Ahmet Birand Bibliyografyası İçin Bir Deneme", No: 30/2010, ss: 75-85.

Gürsel, Zeynep Devrim; "İç İçe Geçmiş Tarihler/Occident Adlı Yarış Atı ve Fotoğraf Teknolojilerinin Gelişiminde Kritik Kesişmeler", (çev.: Ahmet Gürata), No: 28/2009, ss: 35-43.

Haddad, Mahmud; "Arap Milliyetçiliğinin Doğuşunu Yeniden Düşünmek", (çev.: Selda Güner), No: 30/2010, ss: 27-55.

Hinkle, Eugene M.; "Modern Türkiye'de Sinema", No: 28/2009, ss: 91-102.

"İstikbal Milletin, Mezar-ı Adem Hainlerindir/Basiret ey Merkez-i Hilafetin Fedakâr Hâdimleri/Ayasofya'da Salib (!!), Sofya Sarayında Hilal.../İkdam Paçavrası-Arz-ı Şükran/Darvinizm", Kurşun, (çevrimyazı: Kudret Emiroğlu, No: 26/2008, ss: 201-204.

Kadı, İsmail Hakkı; "Amsterdam'daki Bir Kilisenin Anadolu'ya Uzanan Hikayesi", No: 25/2008, ss: 219-237.

Kafadar, Cemal; "Asiler, Azizler, Âşıklar", No: 28/2009, ss: 25-33.

Karacasu, Barış; "Bir Sözcüğün İzinde: Evliya Çelebi Seyâhât-Nâme'sinde 'Şehr-Engîz' Kullanımları", No: 26/2008, ss: 343-373.

Karakoç, İrfan; "Edebiyat Tarihi Kaynaklarından Hatıralar ve Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat Hatıraları Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", No: 26/2008, ss: 375-425.

Karakoç, İrfan; Seyahatin Temeli, Kutsanan Metnin Şefâati: Evliya Çelebi'nin Rüyası Üzerine Bir Üslup Çalışması", No: 29/2010, ss: 255-263.

Kavas, Uğur; "Atış Poligonundan Arenaya", No: 30/2010, ss: 213-220.

Kaya, Gökhan; "II. Meşrutiyet Dönemi Demokratları: Osmanlı Demokrat Fırkası (Fırka-i İbad)", No: 31/2011, ss: 97-147.

Kaymak, Ali; "Hollanda Mektupları/İsmail Hakkı Tonguç ve Köy Enstitüleri", No: 25/2008, ss: 239-247.

Kaynakçı, Elif Rongen; "Sessiz Sinema ve Film Arşivleri", No: 28/2009, ss: 69-76.

Kaynar, Hakan; "Al Gözüm Seyreyle Dünyayı: İstanbul ve Sinema", No: 27/2009, ss: 191-220.

Koller, Markus; "Bir Miladın Şahidi: Bosna-Hersek'te İsviçreli Bir Doktor/Josef Koetschet (1830-1898), (çev.: Faruk Yaslıçimen), No: 31/2011, ss: 149-167.

Koraltürk, Murat; "Cumhuriyet'in İlk Yıllarına Ekonomide Milliyetçi Bir Tepki: Cuma Tatili", No: 31/2011, ss: 189-195.

Kotaman, Aslı; "Zihinsel Koleksiyonlar: Yeşilçam'dan Beyazcama", No: 27/2009, ss: 351-366.

Köse, Elifhan; "Muhafazakâr Modern Medeniyet Projesinin Kadın Mimarı: Halide Edip Adıvar", No: 32/2011, ss: 57-74.

Leezenberg, Michiel; "Hollanda'da Türklük ve Kürtlük Araştırmaları: Kısa Modern Tarih", (çev.: Kudret Emiroğlu), No: 25/2008, ss: 305-310.

Liman, Ali Sait; "'Paris-Texas'tan 'Palermo'da Yüzleşme'ye: Zamanın Akışında Wim Wenders Sineması ya da Rock Müzik Eşliğinde 'Road Movies'", No: 29/2010, ss: 215-231.

"Marius Bauer'in Mektupları", (çev.: Mustafa Güleç-Nevin Özkan), No: 25/2008, ss: 93-101.

"Mehmet Ali; Beyne'l-milel İlm-i İçtimaî Cemiyeti'ne Muhtıra: Sulh Meselesinde Türkiye", *Meslek-i İçtimâî*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 269-277.

Meriç, Murat; "Türkiye'de Sinema-Müzik İlişkilerine Bir Bakış", No: 28/2009, ss: 205-213.

"Nesl-i Münevverin Nazar-ı İntibahına", *Mehtab*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 205-207.

Nusret Kemal; "'Söz Bir Allah Bir'", No: 28/2009, ss: 135-136.

"N[uzhet] S[abit]; Musahabe: Fağfûr Kulede", *Fağfur*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 263-264.

Otay, Oğuz; "Sami Önal İçin", No: 25/2008, ss: 16.

Öz, Özlem; "Milattan Bir Milyon Yıl Önce: 'Tarih Öncesi' Filmler", No: 28/2009, ss: 187-191.

Özden, Mehmet; "Darülfünun Psikiyatri Hocasından İnkılâp Dersleri ya da Kemalizm'in Bu Kertesi: (Ord. Prof.) Dr. Mustafa Hayrullah ve *Gazi İnkılâbının Psikolocisi* (1933)", No: 32/2011, ss: 41-56.

Özdiş, Hamdi; "Yeni Osmanlılıktan İttihatçılığa Bir Portre: 'Esad Efendi'/1842-1901", No: 26/2008, ss: 7-36.

Özdiş, Hamdi; "Yoldan Uzak Kalmak: 19. Yüzyılda Gümüşhane'de 'Yol Kavgası'", No: 30/2010, ss: 115-129.

Özdiş, Hamdi; "Lazistan'da Müskiratın Men'ine Dair: Hopa'da İçki Yasağı", No: 31/2011, ss: 197-208.

Özdiş, Hamdi; "Coğrafyanın Azizliği ya da Sınırboyunda Nahiye Olmak: Vakıf Nahiyesi (1879-1914)", No: 32/2011, ss: 169-185.

Özdoğan, Zülfikar; "Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü (USTE) ve Türkiye Koleksiyonları", No: 25/2008, ss: 27-44.

Özen, Emrah; "Geçmişe Bakmak/Sinema Tarihi çalışmaları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme", No: 27/2009, ss: 131-155.

Özel, Oktay - Mehtap Yüksel; "Efemera / Gözlerinden Öperim: Mektebden en samimî çiftçi selâmları", No: 32/2011, ss: 125-130.

Özen, Mustafa; "'Hareketli Resimler' İstanbul'da (1896-1908)", No: 27/2009, ss: 183-189.

Özkan, Nevin; "Sadık Yemni ile Ropörtaj", No: 25/2008, ss: 295-299.

Özkan, Nevin: Bkz: Speelman, Raniero

Öztürk, Serdar; "'Kültür Emperyalizmi' ve 'Modernleşme' Kuramları Açısından Türkiye'de Sinema Üzerine Notlar (1896-1939)", No: 27/2009, ss: 157-181.

Özuyar, Ali; "Varlık Vergisi Mağduru Sinemacılar", No: 27/2009, ss: 291-305.

Perktaş, Utku: Bkz: Dikmen, Fatih

"Sinema Sevgisinden Tarihe... Ahmet Yaşar Ocak'la Sohbet", (rop.: Kudret Emiroğlu-Ergi Deniz Özsoy), No: 28/2009, ss: 7-24.

Speelman, Raniero-Nevin Özkan; "Marius Bauer/İstanbul'da Hollandalı Bir Şarkiyatçı", No: 25/2008, ss: 85-92.

Sysling, Fenneke; "İngiliz ve Hollanda Basınında İslam ve Propaganda", (çev.: Mustafa Güleç), No: 25/2008, ss: 167-181.

Tamer, Aytül; "31 Mart Olayı Öncesinde İttihatçı Hesaplaşması: Bahattin Şakir-Ali Kemal'e Karşı", No: 26/2008, ss: 151-169.

Tamer, Aytül; "Basın ve İktidar İlişkileri: Birinci Meclis'in Men-i Müskirat Kanunu Üzerine Taştışmalar", No: 31/2011, ss: 209-232.

Tamur, Erman; "Amsterdam'da Bir Ankara Resmi", No: 25/2008, ss: 385-409.

Tamur, Erman; "Ankara'da Mahal İsimlerine Yansıyan Tarih-I", No: 29/2010, ss: 57-71.

Tanyer, Turan; "Türk Sinemasında Tarihsel Filmler ve Bir Şair, İki Yönetmen", No: 27/2009, ss: 251-290.

Tanyer, Turan; "Yol Filmi Üzerine", No: 30/2010, ss: 165-176.

Tanyer, Turan; "'Ankara'da Yalnız ve Yalnız Süreyya Var'", No: 31/2011, ss: 233-260.

"[Tarcan], Selim Sırrı; Genç Dernekleri ve Yanlış Telakkiler", *Osmanlı Genç Dernekleri*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 225-230.

"Tarih Aynı Zamanda İnsanların Eğlendiği Bir Alan Olmalı/Cemal Kafadar ile Söyleşi (20 Temmuz 2005, İstinye), (rop.: Ahmet Gürata), No: 27/2009, ss: 109-130.

Tekinalp, Pelin Şahin; "Ertuğrul Danık'a Sevgiyle", No: 30/2010, ss: 239-240.

Teksoy, G. Beril; "Türkiye'de Avrupa Algılaması: Demokrat Parti Döneminden Günümüze Yayınlanan Avrupa Tarihi Kitapları (1950-2010), No: 31/2011, ss: 321-334.

ter Haar, Barent; "Erik Zurcher (1928-2008), (çev.: Mustafa Güleç), No: 25/2008, ss: 19-22.

Theunissen, Hans; "(Dostluğun Bedeli)/1612-1617 Yıllarında Hollanda ile Osmanlı Devleti Arasındaki Resmi İlişkilerin Oluşmasında Hediyenin Rolü", (çev.: Kadir Türkmen), No: 25/2008, ss: 51-66.

Theunissen, Hans; "Osmanlı İmparatorluğu'nun Hollanda Çinileri", (çev.: Işık Demirakın), No: 25/2008, ss: 357-384.

Tilgen, Nurullah; "Bugüne Kadar Filmciliğimiz", No: 28/2009, ss: 113-133.

Tonguç, İsmail Hakkı; "Hollanda Köyleri", No: 25/2008, ss: 249-268.

Topçu, Aslıhan Doğan; "Sam Amca'nın Tozları/1960'lar ve 2000'lerde Türk Sinemasında Marshall Planı ve Demokrat Parti'nin Sunumu", No: 27/2009, ss: 307-329.

Treske, Andreas; "*Son Adam* ve 'Zincirlerinden Boşanmış Kamera'", (çev.: Yasemin Gümüş-Ahmet Gürata), No: 28/2009, ss: 45-52.

Tunç, Gökhan; "Osman-zâde Tâ'ib'in Bir Kasidesiyle 18. Yüzyılın Gündelik Hayatına ve Kasidenin Yazılma Amacına Bir Bakış", No: 26/2008, ss: 333-341.

Türkoğlu, Ömer; "XIX. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Yol Algısı", No: 30/2010, ss: 103-113.

Türkoğlu, Ömer; Eskişehir'den Bir Mektup", No: 30/2010, ss: 221-224.

Ünsal, Süha; "Türkçede Hollanda ve Hollandalılar Bibliyografyası", No: 25/2008, ss: 311-356.

Uyanık, Seda; "*Seyahatnâme*'de Hikâye Tekniği Üzerine", No: 29/2010, ss: 265-272.

Uzmay, Ümit; "Hikmet Feridun Es'in Bizi Götürdüğü Âlemler", No: 29/2010, ss: 183-194.

Uzmay, Ümit; "Türkiye'de Eroin Kaçakçılığı ve Politikaları Üzerine Cengiz Erdinç'le Söyleştik...", No: 31/2011, ss: 177-188.

van Leeuwen, Richard; "Osmanlı Mirası ve Arap Orta Doğusu", (çev.: Mustafa Güleç), No: 25/2008, ss: 151-165.

Varlık, M. Bülent; "'Türkiye'de Sinema ve Tesirleri' Üzerine Notlar", No: 28/2009, ss: 215-222.

Varlık, M. Bülent; "İbn Battûta Anadolu Yollarında Neler Yedi?", No: 29/2010, ss: 147-152.

Varlık, M. Bülent; "Friedrich Sarre Küçükasya Seyahatinde Neler Yedi?", No: 30/2010, ss: 131-135.

Varlık, M. Bülent; "Tarsus Basın Tarihi Üzerine Bir Not: *Sicil ve Ticaret Haberleri Gazetesi*", No: 30/2010, ss: 177-180.

Varlık, M. Bülent; "Fransız Şarkiyatçı C. Huart Anadolu Yollarında Neler Yedi?", No: 32/2011, ss: 131-136.

Verheij, Jelle; "Frank Fokke Ferwerda'nın Ardından", No: 30/2010, ss: 225-227.

Yakın, Aslı Yazıcı; "Güvercin Uçuverdi/Bir Tutku Olarak Ankara ve Urfa'da Güvercin Yetiştiriciliği ve Kültürü", No: 30/2010, ss: 181-212.

Yakın, Orhun; "1980 Sonrası Yeni Gerçekçilik Örneği Olarak *Düttürü Dünya*", No: 27/2009, ss: 331-350.

Yakın, Orhun; "Alıp Başımı Gideceğim Buralardan: Sam Peckinpah'dan Bir Yol Filmi Klasiği: '*Bana Onun Kellesini Getirin*'", No: 29/2010, ss: 233-253.

Yakut, Esra; "Tanzimat Dönemi'nden Önce Osmanlı Hukuku'nda Evlilik Dışı İlişkilere Verilen Cezalar", No: 31/2011, ss: 261-274.

Yakut, Kemal-Aydın Yetkin; "II. Meşrutiyet Döneminde Toplumsal Ahlâk Bunalımı: Fuhuş Meselesi", No: 31/2011, ss: 275-307.

"Yalanın Hissesi", *Hande*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 221-223.

Yasa, Ş. Alparslan; "II. Meşrutiyet Devrinde Tercüme Faâliyeti", No: 26/2008, ss: 231-261.

Yasa, Ş. Alpaslan; "Türkçeyi Geliştirme Stratejisi Olarak Tercüme", No: 31/2011, ss: 53-95.

Yaşartürk, Gül; "Sinemada Biyografik Öyküler: *Iris*, *Frida*, *Sylvia*, *Fur: An Imaginary Portrait of Diana Arbus* ve *La Vie En Rose*", No: 28/2009, ss: 77-88.

Yavuztürk, Gülseren Mungan; "Ankara'da Bir 'Büyük Sinema' Vardı", No: 28/2009, ss: 163-168.

Yemni, Sadık; "Alsancak Börekçisi", No: 25/2008, ss: 301-303.

Yeni, Mustafa; "Trabzon-Erzurum İmtidadî Buharlı Nakliyat Anonim Şirketi", No: 29/2010, ss: 171-181.

Yetkin, Aydın: Bkz: Yakut, Kemal

Yıldıran, İbrahim; "Selim Sırrı Tarcan ve Türk Sinemasının Erken Dönem Tartışmalarına Katkı", No: 27/2009, ss: 221-230.

Yılmaz, Mustafa; "Emniyet (Genel Müdürlüğü'nün) Raporlarında Faşist Propagandası", No: 27/2009, ss: 37-55.

Yılmaz, Tülay: Bkz: Dikmen, Fatih

"Yol Hatırası", *Şura-yı Ümmet*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 149-150.

Yüksel, Ahmet; "Sami Önal'ın Ardından", No: 25/2008, ss: 7-11.

Yüksel, Ahmet; Frank İçin", No: 30/2010, s: 229.

Yüksel, Mehmet; "İbni Haldun'un Sosyal Teorisinde Hukuk", No: 26/2008, ss: 299-332.

Zurcher, Erik-Jan; "Lieden'deki Türkiye Çalışmaları Üzerine", No: 25/2008, ss: 25-26.

Zurcher, Erik-Jan; "Tarihsel Perspektif İçinde Türkiye'de Laiklik", (çev.: Mustafa Güleç), No: 25/2008, ss: 211-218.

Zurcher, Erik-Jan; "Türkiye'ye Benzemek", No: 25/2008, ss: 269-272.

II. Dergi Sayılarına Göre

No: 25

Ahmet Yüksel; "Sami Önal'ın Ardından", No: 25/2008, ss: 7-11.

Oğuz Otay; "Sami Önal İçin", No: 25/2008, ss: 16.

"Faruk Tabak (1953-2008), No: 25/2008, ss: 17-18.

Barent ter Haar; "Erik Zurcher (1928-2008), (çev.: Mustafa Güleç), No: 25/2008, ss: 19-22.

Elias Canetti; "Hollandalılar", (çev.: Gülşat Aygen), No: 25/2008, ss: 23-24.

Erik-Jan Zurcher; "Lieden'deki Türkiye Çalışmaları Üzerine", No: 25/2008, ss: 25-26.

Zülfikar Özdoğan; "Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü (USTE) ve Türkiye Koleksiyonları", No: 25/2008, ss: 27-44.

Jak den Exter; "Hollanda Yüksek Öğretim Enstitüsü (NİHA), No: 25/2008, ss: 45-46.

Nuran Savaşkan Akdoğan; "Den Haag Günlerinden Hollanda Mezunları Derneği'ne", No: 25/2008, ss: 47-49.

Hans Theunissen; "(Dostluğun Bedeli)/1612-1617 Yıllarında Hollanda ile Osmanlı Devleti Arasındaki Resmi İlişkilerin Oluşmasında Hediyenin Rolü", (çev.: Kadir Türkmen), No: 25/2008, ss: 51-66.

Bülent Danışoğlu; "Haarlemli Murat Reis'in Mağrip Maceraları", No: 25/2008, ss: 67-84.

Raniero Speelman -Nevin Özkan; "Marius Bauer/İstanbul'da Hollandalı Bir Şarkiyatçı", No: 25/2008, ss: 85-92.

"Marius Bauer'in Mektupları", (çev.: Mustafa Güleç-Nevin Özkan), No: 25/2008, ss: 93-101.

Mehmet Demiryürek; "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı-Nederlanda İlişkileri ve Nederlanda'nın Kıbrıs Konsolosluğu", No: 25/2008, ss: 103-150.

Richard van Leeuwen; "Osmanlı Mirası ve Arap Orta Doğusu", (çev.: Mustafa Güleç), No: 25/2008, ss: 151-165.

Fenneke Sysling; "İngiliz ve Hollanda Basınında İslam ve Propaganda", (çev.: Mustafa Güleç), No: 25/2008, ss: 167-181.

Alexander H de Groot; "Hollanda Basınında Mustafa Kemal Atatürk ve Türk Milli Hareketi/1919-1923", (çev.: Neslihan Demirkol), No: 25/2008, ss: 183-209.

Erik-JanZurcher; "Tarihsel Perspektif İçinde Türkiye'de Laiklik", (çev.: Mustafa Güleç), No: 25/2008, ss: 211-218.

İsmail Hakkı Kadı; "Amsterdam'daki Bir Kilisenin Anadolu'ya Uzanan Hikayesi", No: 25/2008, ss: 219-237.

Ali Kaymak; "Hollanda Mektupları, İsmail Hakkı Tonguç ve Köy Enstitüleri", No: 25/2008, ss: 239-247.

İsmail Hakkı Tonguç; "Hollanda Köyleri", No: 25/2008, ss: 249-268.

Erik-Jan Zurcher; "Türkiye'ye Benzemek", No: 25/2008, ss: 269-272.

Kadir Canatan; "Rotterdam'da Yaşayan Türklerin Entegrasyonu ve Serbest Vakit Davranışları: Karşılaştırmalı Bir Analiz", No: 25/2008, ss: 273-293.

Nevin Özkan; "Sadık Yemni ile Ropörtaj", No: 25/2008, ss: 295-299.

Sadık Yemni; "Alsancak Börekçisi", No: 25/2008, ss: 301-303.

Michiel Leezenberg; "Hollanda'da Türklük ve Kürtlük Araştırmaları: Kısa Modern Tarih", (çev.: Kudret Emiroğlu), No: 25/2008, ss: 305-310.

Süha Ünsal; "Türkçede Hollanda ve Hollandalılar Bibliyografyası", No: 25/2008, ss: 311-356.

Hans Theunissen; "Osmanlı İmparatorluğu'nun Hollanda Çinileri", (çev.: Işık Demirakın), No: 25/2008, ss: 357-384.

Erman Tamur; "Amsterdam'da Bir Ankara Resmi", No: 25/2008, ss: 385-409.

No: 26

Hamdi Özdiş; "Yeni Osmanlılıktan İttihatçılığa Bir Portre: 'Esad Efendi'/1842-1901", No: 26/2008, ss: 7-36.

Mehmet Çelik; "Midhat Paşa'nın 'Türkiye'nin Mazisi ve İstikbali' Başlıklı Makalesi ve Üzerine Bazı Notlar", No: 26/2008, ss: 37-61.

Saime Selenga Gökgöz; "II. Abdülhamid'e Takdim Edilen Bir Arz-ı Hâl: 'Kugu Sorta' ve İslam Halifesi", No: 26/2008, ss: 63-96.

Tülay Ercoşkun; "Ahmed Saib ve Sancak Gazetesi", No: 26/2008, ss: 97-144.

"Emrâz-ı İçtimâiyemiz", *Şura-yı Ümmet*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 145-148.

"Yol Hatırası", *Şura-yı Ümmet*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 149-150.

Aytül Tamer; "31 Mart Olayı Öncesinde İttihatçı Hesaplaşması: Bahattin Şakir-Ali Kemal'e Karşı", No: 26/2008, ss: 151-169.

"Benim Anladığım Nedir?/Büyük Sözler", *Züğürt*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 171-173.

Evangelia Ahladi; "İzmir'de İttihatçılar ve Rumlar: Yunan-Rum Boykotu (1908-1911), (çev.: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 175-200.

"İstikbal Milletin, Mezar-ı Adem Hainlerindir/Basiret ey Merkez-i Hilafetin Fedakâr Hâdimleri/Ayasofya'da Salib (!!), Sofya Sarayında Hilal.../İkdam Paçavrası-Arz-ı Şükran/Darvinizm", Kurşun, (çevrimyazı: Kudret Emiroğlu, No: 26/2008, ss: 201-204.

"Nesl-i Münevverin Nazar-ı İntibahına", *Mehtab*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 205-207.

Selim Aslantaş; "II. Meşrutiyet Döneminde Bir Akademik Türkçü Dergi: Milli Tetebbular Mecmuası", No: 26/2008, ss: 209-220.

"Yalanın Hissesi", *Hande*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 221-223.

"Selim Sırrı[Tarcan]; Genç Dernekleri ve Yanlış Telakkiler", *Osmanlı Genç Dernekleri*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 225-230.

Ş. Alparslan Yasa; "II. Meşrutiyet Devrinde Tercüme Faâliyeti", No: 26/2008, ss: 231-261.

"N[uzhet] S[abit]; Musahabe: Fağfûr Kulede", *Fağfur*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 263-264.

Kudret Emiroğlu; "Kafkas İttihad ve Terakki Fırkası'ndan Türkistan İttihad ve Terakki Fırkası'na Bir Belge", (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 265-268.

"Mehmet Ali; Beyne'l-milel İlm-i İçtimaî Cemiyeti'ne Muhtıra: Sulh Meselesinde Türkiye", *Meslek-i İçtimâî*, (çevrimyazı: Çiğdem Önal Emiroğlu), No: 26/2008, ss: 269-277.

Kudret Emiroğlu;"Barışı Tutturayım Derken Tarihten Kaçmak?", No: 26/2008, ss: 279-298.

Mehmet Yüksel; "İbni Haldun'un Sosyal Teorisinde Hukuk", No: 26/2008, ss: 299-332.

Gökhan Tunç; "Osman-zâde Tâ'ib'in Bir Kasidesiyle 18. Yüzyılın Gündelik Hayatına ve Kasidenin Yazılma Amacına Bir Bakış", No: 26/2008, ss: 333-341.

Barış Karacasu; "Bir Sözcüğün İzinde: Evliya Çelebi Seyâhât-Nâme'sinde 'Şehr-Engîz' Kullanımları", No: 26/2008, ss: 343-373.

İrfan Karakoç; "Edebiyat Tarihi Kaynaklarından Hatıralar ve Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat Hatıraları Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", No: 26/2008, ss: 375-425.

No: 27

Damla Demirözü; "İlk Yunan Romanı *Polipathis*'ten *Temaşa-i Dünya*'ya", No: 27/2009, ss: 7-23.

Çağdaş Dermen; "Kültüre Yeniden Bakmak", No: 27/2009, ss: 25-36.

Mustafa Yılmaz; "Emniyet (Genel Müdürlüğü'nün) Raporlarında Faşist Propagandası", No: 27/2009, ss: 37-55.

Meral Demiryürek; "Gazetelerdeki Şiirler Bağlamında Kıbrıs Türk Edebiyatında II. Meşrutiyet (1908-1909)", No: 27/2009, ss: 57-78.

Jülide Akyüz; "Osmanlı Merkez-Taşra İlişkisinde Yerel Hanedanlara Bir Örnek: Rişvanzâdeler", No: 27/2009, ss: 79-97.

Tomas Çerme; "Mardin Şehrinin Son Ermenileri", No: 27/2009, ss: 99-105.

"Tarih Aynı Zamanda İnsanların Eğlendiği Bir Alan Olmalı/Cemal Kafadar ile Söyleşi (20 Temmuz 2005, İstinye), (rop.: Ahmet Gürata), No: 27/2009, ss: 109-130.

Emrah Özen; "Geçmişe Bakmak/Sinema Tarihi çalışmaları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme", No: 27/2009, ss: 131-155.

Serdar Öztürk; "'Kültür Emperyalizmi' ve 'Modernleşme' Kuramları Açısından Türkiye'de Sinema Üzerine Notlar (1896-1939)", No: 27/2009, ss: 157-181.

Mustafa Özen; "'Hareketli Resimler' İstanbul'da (1896-1908)", No: 27/2009, ss: 183-189.

Hakan Kaynar; "Al Gözüm Seyreyle Dünyayı: İstanbul ve Sinema", No: 27/2009, ss: 191-220.

İbrahim Yıldıran; "Selim Sırrı Tarcan ve Türk Sinemasının Erken Dönem Tartışmalarına Katkı", No: 27/2009, ss: 221-230.

Esin Berktaş; "1940'lı Yıllarda Türk Sineması", No: 27/2009, ss: 231-250.

Turan Tanyer; "Türk Sinemasında Tarihsel Filmler ve Bir Şair, İki Yönetmen", No: 27/2009, ss: 251-290.

Ali Özuyar; "Varlık Vergisi Mağduru Sinemacılar", No: 27/2009, ss: 291-305.

Aslıhan Doğan Topçu; "Sam Amca'nın Tozları/1960'lar ve 2000'lerde Türk Sinemasında Marshall Planı ve Demokrat Parti'nin Sunumu", No: 27/2009, ss: 307-329.

Orhun Yakın; "1980 Sonrası Yeni Gerçekçilik Örneği Olarak *Düttürü Dünya*", No: 27/2009, ss: 331-350.

Aslı Kotaman; "Zihinsel Koleksiyonlar: Yeşilçam'dan Beyazcama", No: 27/2009, ss: 351-366.

No: 28

"Sinema Sevgisinden Tarihe… Ahmet Yaşar Ocak'la Sohbet", (rop.: Kudret Emiroğlu-Ergi Deniz Özsoy), No: 28/2009, ss: 7-24.

Cemal Kafadar; "Asiler, Azizler, Âşıklar", No: 28/2009, ss: 25-33.

Zeynep Devrim Gürsel; "İç İçe Geçmiş Tarihler/Occident Adlı Yarış Atı ve Fotoğraf Teknolojilerinin Gelişiminde Kritik Kesişmeler", (çev.: Ahmet Gürata), No: 28/2009, ss: 35-43.

Andreas Treske; "*Son Adam* ve 'Zincirlerinden Boşanmış Kamera'", (çev.: Yasemin Gümüş-Ahmet Gürata), No: 28/2009, ss: 45-52.

Nilgün Bayraktar; "Avrupa 'Miras' Sinemasına Eleştirel Bir Bakış: *Gräfin Sophia Hatun*", No: 28/2009, ss: 53-68.

Elif Rongen Kaynakçı; "Sessiz Sinema ve Film Arşivleri", No: 28/2009, ss: 69-76.

Gül Yaşartürk; "Sinemada Biyografik Öyküler: *Iris*, *Frida*, *Sylvia*, *Fur: An Imaginary Portrait of Diana Arbus* ve *La Vie En Rose*", No: 28/2009, ss: 77-88.

Eugene M. Hinkle; "Modern Türkiye'de Sinema", No: 28/2009, ss: 91-102.

Rakım Çalapala; "Türkiye'de Filmcilik", No: 28/2009, ss: 103-112.

Nurullah Tilgen; "Bugüne Kadar Filmciliğimiz", No: 28/2009, ss: 113-133.

Nusret Kemal; "'Söz Bir Allah Bir'", No: 28/2009, ss: 135-136.

Hakan Erkılıç; "Düş Şatolarından Çoklu Salonlara Değişen Seyir Kültürü ve Sinema", No: 28/2009, ss: 143-162.

Gülseren Mungan Yavuztürk; "Ankara'da Bir 'Büyük Sinema' Vardı", No: 28/2009, ss: 163-168.

"Bulancak'ta Sinema: Şemsi Emecan'la Konuşma", (rop.: Güzin Emecan), No: 28/2009, ss: 169-176.

Cantürk Coşkun; "Mustafa Usta'nın 'Kader Sineması'", No: 28/2009, ss: 177-185.

Özlem Öz; "Milattan Bir Milyon Yıl Önce: 'Tarih Öncesi' Filmler", No: 28/2009, ss: 187-191.

İştar Gözaydın; "Londra'nın tarihini Sinemayla Yazmak", No: 28/2009, ss: 193-203.

Murat Meriç; "Türkiye'de Sinema-Müzik İlişkilerine Bir Bakış", No: 28/2009, ss: 205-213.

M. Bülent Varlık; "'Türkiye'de Sinema ve Tesirleri' Üzerine Notlar", No: 28/2009, ss: 215-222.

No: 29

Bedi Gümüşlü; "Türk Tarihçiliğinde İlk Ekonomik Tarih Denemesi ve Tepkiler", No: 29/2010, ss: 7-20.

Fatih Dikmen -B. Gökçe Ayan-Tülay Yılmaz-Utku Perktaş; "20. Yüzyılın Darwin'i: Ernst Mayr (1904-2005)/Yaşamı ve Biyolojiye Katkıları", No: 29/2010, ss: 21-34.

Mehmet Yavuz Erler; "Osmanlı'da İdari Yapının Teftişi İçin Bir Örnek: Ankara'da Yeni Bir Liva Teşkiline Dair Hazırlanan Rapor (1909)", No: 29/2010, ss: 35-56.

Erman Tamur; "Ankara'da Mahal İsimlerine Yansıyan Tarih-I", No: 29/2010, ss: 57-71.

Mehmet Demiryürek; "Kıbrıs Şer'iye Sicillerine Göre Nizam-ı Cedid Islahatı ve Kıbrıs", No: 29/2010, ss: 73-117.

Hüseyin Aras; "Bülent Yılmaz'la Mühendislik, Şantiye ve Yol", No: 29/2010, ss: 119-131.

Gökçe Günel; "Anadolu Selçuklu Döneminde Anadolu'da İpek Yolu-Kervansaraylar-Köprüler", No: 29/2010, ss: 133-146.

M. Bülent Varlık; "İbn Battûta Anadolu Yollarında Neler Yedi?", No: 29/2010, ss: 147-152.

Bülent Danışoğlu; "Anadolu Yollarında Bir Amerikalı Misyoner", No: 29/2010, ss: 153-170.

Mustafa Yeni; "Trabzon-Erzurum İmtidadî Buharlı Nakliyat Anonim Şirketi", No: 29/2010, ss: 171-181.

Ümit Uzmay; "Hikmet Feridun Es'in Bizi Götürdüğü Âlemler", No: 29/2010, ss: 183-194.

Jak den Exter; "Anadolu'nun Keçi Yolları Üzerinde Patikalanan Trekking Hakkında Düşüntülerim", No: 29/2010, ss: 195-214.

Ali Sait Liman; "'Paris-Texas'tan 'Palermo'da Yüzleşme'ye: Zamanın Akışında Xim Wenders Sineması ya da Rock Müzik Eşliğinde 'Road Movies'", No: 29/2010, ss: 215-231.

Orhun Yakın; "Alıp Başımı Gideceğim Buralardan: Sam Peckinpah'dan Bir Yol Filmi Klasiği: '*Bana Onun Kellesini Getirin*'", No: 29/2010, ss: 233-253.

İrfan Karakoç; Seyahatin Temeli, Kutsanan Metnin Şefâati: Evliya Çelebi'nin Rüyası Üzerine Bir Üslup Çalışması", No: 29/2010, ss: 255-263.

Seda Uyanık; "*Seyahatnâme*'de Hikâye Tekniği Üzerine", No: 29/2010, ss: 265-272.

Hilal Aydın; "*Seyahatnâme*'nin Dünyasına Aralanan Kapı: Çağının Sıra dışı Yazarı Evliyâ Çelebi", No: 29/2010, ss: 273-280.

No: 30

Nuri Adıyeke; "Bir Siyası-İdari Kurum Olarak Osmanlı'da Cami", No: 30/2010, ss: 5-14.

Günil Ayaydın Cebe; "*Küçük Şeyler*'de Saklı Beyitler", No: 30/2010, ss: 15-26.

Mahmud Haddad; "Arap Milliyetçiliğinin Doğuşunu Yeniden Düşünmek", (çev.: Selda Güner), No: 30/2010, ss: 27-55.

Elif Ekin Akşit; "Hanımlara Mahsus Milliyetçilik: Fatma Aliye ve Erken Milliyetçi Stratejiler", No: 30/2010, ss: 57-74.

Mutlu Kart Gür; "Prof. Dr. Hikmet Ahmet Birand Bibliyografyası İçin Bir Deneme", No: 30/2010, ss: 75-85.

Mehmet Demiryürek; "Yabancı Konsolos, Konsolos Tercümanı ve Tercüman Hizmetkârlarının Serbest Dolaşım Belgeleri: Beratlar ve Yol Emirleri (1600-1800), No: 30/2010, ss 87-102.

Ömer Türkoğlu; "XIX. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Yol Algısı", No: 30/2010, ss: 103-113.

Hamdi Özdiş; "Yoldan Uzak Kalmak: 19. Yüzyılda Gümüşhane'de 'Yol Kavgası'", No: 30/2010, ss: 115-129.

M. Bülent Varlık; "Friedrich Sarre Küçükasya Seyahatinde Neler Yedi?", No: 30/2010, ss: 131-135.

Jak den Exter; "Hollanda'dan Dönüş Yolları/Hollanda Türkleri Nerelerden Geldiler, Nerelere Dönüyorlar...", No: 30/2010, ss: 137-164.

Turan Tanyer; "Yol Filmi Üzerine", No: 30/2010, ss: 165-176.

M. Bülent Varlık; "Tarsus Basın Tarihi Üzerine Bir Not: *Sicil ve Ticaret Haberleri Gazetesi*", No: 30/2010, ss: 177-180.

Aslı Yazıcı Yakın; "Güvercin Uçuverdi/Bir Tutku Olarak Ankara ve Urfa'da Güvercin Yetiştiriciliği ve Kültürü", No: 30/2010, ss: 181-212.

Uğur Kavas; "Atış Poligonundan Arenaya", No: 30/2010, ss: 213-220.

Ömer Türkoğlu; Eskişehir'den Bir Mektup", No: 30/2010, ss: 221-224.

Jelle Verheij; "Frank Fokke Ferwerda'nın Ardından", No: 30/2010, ss: 225-227.

Ahmet Yüksel; Frank İçin", No: 30/2010, s: 229.

"Ertuğrul Danık'ın Ardından", No: 30/2010, ss: 231238.

Pelin Şahin Tekinalp; "Ertuğrul Danık'a Sevgiyle", No: 30/2010, ss: 239-240.

No: 31

Servet Erdem; "'... Şu Tehlikeli Araç...': *Araba Sevdası*'nda Dil Durumları", No: 31/2011, ss: 7-28.

Katerina Dalakoura; "İstanbul'da Yayınlanan Rumca Kadın Dergilerinde Eğitim Tartışmaları", (çev.: Gülsün Aivali-Aksoy), No: 31/2011, ss: 29-52.

Ş. Alpaslan Yasa; "Türkçeyi Geliştirme Stratejisi Olarak Tercüme", No: 31/2011, ss: 53-95.

Gökhan Kaya; "II. Meşrutiyet Dönemi Demokratları: Osmanlı Demokrat Fırkası (Fırka-i İbad)", No: 31/2011, ss: 97-147.

Markus Koller; "Bir Miladın Şahidi: Bosna-Hersek'te İsviçreli Bir Doktor/Josef Koetschet (1830-1898), (çev.: Faruk Yaslıçimen), No: 31/2011, ss: 149-167.

Kudret Emiroğlu; "Keyif Kimde Olur?", No: 31/2011, ss: 169-175.

Ümit Uzmay; "Türkiye'de Eroin Kaçakçılığı ve Politikaları Üzerine Cengiz Erdinç'le Söyleştik...", No: 31/2011, ss: 177-188.

Murat Koraltürk; "Cumhuriyet'in İlk Yıllarına Ekonomide Milliyetçi Bir Tepki: Cuma Tatili", No: 31/2011, ss: 189-195.

Hamdi Özdiş; "Lazistan'da Müskiratın Men'ine Dair: Hopa'da İçki Yasağı", No: 31/2011, ss: 197-208.

Aytül Tamer; "Basın ve İktidar İlişkileri: Birinci Meclis'in Men-i Müskirat Kanunu Üzerine Taştışmalar", No: 31/2011, ss: 209-232.

Turan Tanyer; "'Ankara'da Yalnız ve Yalnız Süreyya Var'", No: 31/2011, ss: 233-260.

Esra Yakut; "Tanzimat Dönemi'nden Önce Osmanlı Hukuku'nda Evlilik Dışı İlişkilere Verilen Cezalar", No: 31/2011, ss: 261-274.

Kemal Yakut - Aydın Yetkin; "II. Meşrutiyet Döneminde Toplumsal Ahlâk Bunalımı: Fuhuş Meselesi", No: 31/2011, ss: 275-307.

Aydın Akın; "Denize Dökülen Diller", No: 31/2011, ss: 309-320.

G. Beril Teksoy; "Türkiye'de Avrupa Algılaması: Demokrat Parti Döneminden Günümüze Yayınlanan Avrupa Tarihi Kitapları (1950-2010), No: 31/2011, ss: 321-334.

No: 32

Suavi Aydın; "2011 Yılında Diyarbekir ve Mardin'de Düzenlenen Sempozyumların Ardından", No: 32/2011, ss: 7-14.

Ahmet Asker - Emrah Yıldız; "Ezberin İnşası: Milli Mücadele ve Erken Cumhuriyet Dönemi Basınında Kürt Meselesi", No: 32/2011, ss: 15-40.

Mehmet Özden; "Darülfünun Psikiyatri Hocasından İnkılâp Dersleri ya da Kemalizm'in Bu Kertesi: (Ord. Prof.) Dr. Mustafa Hayrullah ve *Gazi İnkılâbının Psikolocisi* (1933)", No: 32/2011, ss: 41-56.

Elifhan Köse; "Muhafazakâr Modern Medeniyet Projesinin Kadın Mimarı: Halide Edip Adıvar", No: 32/2011, ss: 57-74.

Esra Demirkol; "Çin İşi Japon İşi, Acep Bu Kimin İşi? Fatsa'dan Nagoya'ya Bir Göç Hikâyesinin Gölgesindeki Kadınlar", No: 32/2011, ss: 75-102.

Y. Doğan Çetinkaya; "Kitle Siyaseti ve Siyasi Afişler: Bolşevikler Örneği", No: 32/2011, ss: 103-123.

Oktay Özel - Mehtap Yüksel; "Efemera / Gözlerinden Öperim: Mektebden en samimî çiftçi selâmları", No: 32/2011, ss: 125-130.

M. Bülent Varlık; "Fransız Şarkiyatçı C. Huart Anadolu Yollarında Neler Yedi?", No: 32/2011, ss: 131-136.

A. Nükhet Adıyeke - Nuri Adıyeke; "Yunan Ayaklanması Sırasında Girit Resmo'da Müsadere ve Müzayedelere Dair Bir İnceleme", No: 32/2011, ss: 137-168.

Hamdi Özdiş; "Coğrafyanın Azizliği ya da Sınırboyunda Nahiye Olmak: Vakıf Nahiyesi (1879-1914)", No: 32/2011, ss: 169-185.

Neslihan Demirkol; "Çeviride Sadakatin Yeni Tanımları: Shakespeare'in *A Midsummer Night's Dream*'i için Can Yücel'in *Bahar Noktası* Bir İhtimal Midir?", No: 32/2011, ss: 187-234.

"Kebikeç Bibliyografya: No: 25-32", No: 32/2011, ss: 235-250